



# منهج الرشاد

في معرفة المعتاد

المجلد الثاني

محمد نعيم بن محمد آقي

المدعو بالمالا نعيما العرفي الطالقاني

تحقيق رضا أستاذي







# منهج الرشاد

## في معرفة المعاد

محمد نعيم بن محمد تقي

المدعو بالمالا نعيما العرفي الطالقاني

المجلد الثاني

تحقيق رضا أستاذي



نعيم الطالقاني، محمد نعيم بن محمد تقی، قرن ۱۲ ق.  
منهج الرشاد في معرفة المعاد / محمد نعيم بن محمد تقی المدعو بالملأ  
نعيم العرفي الطالقاني: تحقيق رضا استادي. - مشهد: مجمع البحوث  
الإسلامية، ۱۴۲۳ ق. = ۱۳۸۱ ش.

ISBN 964-444-341-1 (ج. ۲)

ISBN 3 Vol Set 964-444-109-5 (شايك دوره ۳ جلدی)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عربی.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. معاد. ۲. خداشناسی. الف. استادی، رضا، ۱۳۱۶ -

مصحح. ب. بنیاد پژوهشهای اسلامی. ج. عنوان.

م ۸ / ۲۲۲ BP

کتابخانه ملی ایران

شبكة كتب الشيعة

۲۹۷/۴۴

۵۷۸ - ۵۷۹



منهج الرشاد في معرفة المعاد

المجلد الثاني

محمد نعيم بن محمد تقی العرفي الطالقاني

تحقيق: رضا استادي

الطبعة الأولى: ۱۴۲۳ ق. / ۱۳۸۱ ش

۱۰۰۰ نسخة

الطبعة: مؤسسة الطبع التابعة للأستانة الرضويّة المقدّسة

الثمن ۲۰۰۰۰ ريال

حقوق الطبع محفوظة للنّاشر

مشهد - ص. ب ۳۶۶ - ۹۱۷۳۵ الهاتف ۵ - ۸۴۲۱۰۲۳

مركز التوزيع: شركة بنشر، المكتب المركزي: مشهد، الهاتف ۷ - ۸۵۱۱۱۳۶ الفاكس ۸۵۱۵۵۶۰

Web Site: [www.islamic-rt.org](http://www.islamic-rt.org)

E-mail: [info@islamic-rt.org](mailto:info@islamic-rt.org)

shiaabooks.net  
mktba.net < رابطہ پیدیل >

## الباب الأول

في إثبات النفس وإثباتها وتحديد ما من حيث هي نفس



الباب الأول: في إثبات النفس وإثباتها، وتحديد ما من حيث هي نفس، وأنها ليست بجسم ولا عَرَض، وأنها غير البدن وأجزائه وأعضائه وآلاته وقواه وأعراضه، وغير جسميته ومزاجه.

قد أشرنا لك في مقدّمة الرسالة إشارة إلى إثباتها، بل إلى أنها جليّة الإثنية، وإن كانت خفيّة الماهيّة والحقيقة؛ والآن نزيدك بياناً. فنقول: إنك قد علمت ممّا يتّوه في إثبات الصّورة النوعيّة، أنّهم لما رأوا أنواع الأجسام - مع اشتراكها في أصل الجسميّة - مختلفة في أشياء كثيرة، كالأمكنة والأحياء والأوضاع والطّباع والآثار وخواصّ الأفعال وسائر الأحوال والصفات، ويختصّ كلّ نوع منها في ذاته بجُملة منها، بحيث لو فُرض مُخلّى بذاته، كان عليها؛ ولو فُرض هناك قسراً وأُخرج القاسر منها، ثم خُلّي وطبعه، عاد إليها. فالبرودة والتحتيّة للماء، والحرارة والفوقيّة للنار، حكموا بأنّ منشأ ذلك الاختلاف ليس هو الجسميّة المشتركة فيها، وإلاّ لاشتراك كلّ تلك الأنواع في ذلك، بل هو أمر آخر مبدأ لذلك، داخل في حقيقة كلّ نوع من تلك الأنواع؛ فحكموا بأنّ لكلّ نوع من أنواع الأجسام من حيث هو ذلك النوع جزءاً آخر مختصّاً به، هو مبدأ عوارضه ولوازمه وصفاته وأحواله، وبه قوام نوعيته، يسمّى ذلك الجزء بالصّورة النوعيّة، وبذلك أثبتوا الصّورة النوعيّة لأنواع الأجسام كلّها: بسائطها، كالعناصر والأفلاك ومركّباتها، ناقصة كانت، أي التي لا يكون من شأنها حفظ تراكيبها مدّة معتدّاً بها، كالبخار والسحاب والريح

والمطرو والثلج وما أشبهها، أم تامة، أي التي يكون من شأنها ذلك، كالجمادات والمعدنيات الأحجار والذائبات والكباريت والأملاح وما شابهها؛ سواء كانت المركبات التامة مركبة من بسائط العناصر، ككثير منها؛ أو مركبة من المركبات الناقصة كالمعدنيات، وسواء كان التركيب من بسائط العناصر تركيباً أولياً، كما في الحبوب والبذور والفواكه، أو ثانوياً كما في الدم المتكوّن من استحالة الغذاء، أو فيما بعد ذلك كاللحم والعظم والشحم وما شابهها. ثم إنك حيث علمت ما ذكرنا، ظهر لك أنهم أثبتوا ذلك المبدأ الذي سمّوه بالصورة النوعية لكل نوع من أنواع الأجسام المشتركة في أصل الجسميّة من أجل اختلافها فيما ذكرناه من وجوه الاختلاف، فظهر لك أنّه بذلك الطريق يحكم العقل بثبوت مبدأ في النبات والحيوان والإنسان أيضاً؛ حيث إنّ النبات مع اشتراكه مع غيره من الأجسام في الجسميّة، مخالف لها في أمور أخرى، كالغذية والتنمية والتوليد، وكذلك الحيوان مع اشتراكه مع غير النبات في الجسميّة، ومع النبات فيما يختصّ به، مخالف لها في الاختصاص بالحسّ والحركة الإرادية؛ وكذلك الإنسان مع اشتراكه مع غير النبات والحيوان في الجسميّة، ومع النبات ومعها فيما يختصّ بهما، مخالفٌ للجميع في الاختصاص بالإدراكات الكلّية، والأعمال الفكرية والأفعال الحاصلة بالروية ونحو ذلك ممّا يختصّ به، فلذلك أثبتوا ذلك المبدأ لهذه الأنواع أيضاً، إلّا أنهم سمّوه فيها نفساً لا صورةً نوعيّة. فحريّ بنا أن ننظر في أنّ تسميته بالنفس على أيّ وجه؟ وأنّ تحديده ماذا؟ وفي أنّه هل يصحّ تسميته بالصورة أيضاً فيها؟ وأنّه هل يصحّ تسميته باسم آخر كالقوة والكمال أو نحو ذلك؟ وحيث كان تحقيق ذلك مذكوراً في كلام الشيخ في الشفاء، فلنذكر ما أفاده فيه، ثمّ نتبعه بتوضيحه حتّى يتلخّص لك ما رُنا بيانه.

### نقل كلام و تحقيق مرام

فنقول: قال الشيخ في طبيعيات الشفاء، في فصل «في إثبات النفس و تحديدها من

حيث هي نفس<sup>١</sup> بهذه العبارة:

إِنَّ أَوَّلَ مَا يَجِبُ أَنْ نَتَكَلَّمَ فِيهِ: إِبْتِاتُ وجود الشيء الَّذِي يُسَمَّى نَفْسًا، ثُمَّ نَتَكَلَّمَ فِيهَا يَتَّبِعُ ذَلِكَ، فنقول: إِنَّا قَدْ شَاهَدْنَا أَجْسَامًا تَحَسَّ وَتَتَحَرَّكُ بِالْإِرَادَةِ، بَلْ نَشَاهِدُ أَجْسَامًا تَغْتَنِي وَتَنُمُو وَتَوَلَّدَ المثل، وليس ذلك لجسميَّتها<sup>٢</sup>، فبقي أن تكون بذواتها مبادي<sup>٣</sup> لذلك غير جسميَّتها والشيء الذي يصدر عنه هذه الأفعال<sup>٤</sup>.

وبالجملة، كل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فَإِنَّا نَسَمِّيهِ نَفْسًا. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء، لا من حيث جوهره. ولكن من جهة إضافة ما له، أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل، ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد. ولكننا الآن إِنَّمَا أَثَبَتْنَا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيء<sup>٥</sup> ما جهة ماله عرض ما، ونحتاج أن نتوصل<sup>٦</sup> من هذا العارض الذي له إلى أن تُحَقِّقَ ذاته لِتُتَرَفَّ مَهِيَّتُهُ<sup>٧</sup>، كَأَنَّا قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ لشيءٍ يَتَحَرَّكُ مُحَرَّكًا ما، ولسنا نعلم من ذلك أَنَّ ذات هذا المحرَّك ما هو؟ فنقول: إِذَا كَانَتِ الأشياءُ التي نرى أَنَّ النفس موجودة لها، أَجْسَامًا، وَإِنَّمَا يَتَمَّ وجودها من حيث هي نبات وحيوان لوجود<sup>٨</sup> هذا الشيء لها، فهذا الشيء جزء من قوامها. وأجزاء القوام - كما علمت في مواضع - هي قسمان: جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل، وجزء يكون به الشيء هو ما بالقوة، إذ هو بمنزلة الموضوع. فَإِنْ كَانَتِ النفس من القسم الثاني - ولا شك أَنَّ البدن من ذلك القسم - فالحيوان والنبات لا يَتَمَّ حيواناً ولا نباتاً بالبدن، ولا بالنفس؛ فيحتاج إلى كمالٍ آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا، وذلك<sup>٩</sup> هو النفس، وهو الذي كَلَمْنَا فِيهِ. بَلْ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ النفس هو ما به يكون الحيوان والنبات بالفعل نباتاً وحيواناً؛ فَإِنْ كَانَ جَسَماً أَيْضاً، فالجسم صورته ما قلنا؛ وَإِنْ كَانَ جَسَماً بِصُورَةٍ ما، فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ، بَلْ يَكُونُ كَوْنَهُ مَبْدَأً مِنْ

١ - الشفاء - الطبيعيات ٥/٢ - ١٣، المقالة الأولى من الفن السادس، تحقيق الدكتور محمود قاسم، أوفست مكتبة

المرعشي - قم عن طبعة مصر.

٢ في المصدر: إِنَّا قَدْ شَاهَدْنَا... وليس ذلك لها لجسميَّتها... أن تكون في ذواتها مبادي... تصدر عنه هذه الأفعال... وجود شيء من جهة... ويحتاج أن يتوصل... لتعرف ماهيَّته... وحيوان بوجود هذا الشيء... فذلك هو النفس.

جهة تلك الصورة؛ ويكون صدور الأحوال عن تلك الصورة بذاتها. وإن كان بتوسط هذا الجسم، فيكون المبدأ الأوّل تلك الصورة، ويكون أوّل فعله بوساطة هذا الجسم، ويكون هذا الجسم جزءاً من جسم الحيوان\* مثلاً لكنّه أوّل جزء يتعلّق به المبدأ، وليس هو بما هو جسم إلّا من جهة جملة\* الموضوع، فتبيّن\* أنّ ذات النفس ليس بجسم، بل هو\* جزء للحيوان والنبات، هو صورة\* أو كالصورة أو كالكمال.

فنقول الآن: إنّ النفس يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّة، وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصورة\* المحسوسة والمعمولة على معنى آخر: قوّة\*، ويصحّ أن يقال أيضاً\* بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعاً محصّلاً في الأنواع العالية أو السافلة: كمال، لأنّ طبيعة الحسّ تكون ناقصة غير محدودة مالم يحصلها\* طبيعة الفصل البسيط وغير البسيط منضافاً إليها، فاذا انضاف كمال النوع. فالفصل كمال النوع بما هو نوع، ليس\* لكلّ نوع فصل بسيط، قد علمت هذا: بل إنّما هو للأنواع المركّبة\* من مادّة وصورة، والصورة فيها\* هو الفصل البسيط لما هو كمال له، ثمّ كلّ صورة كمال، وليس كلّ كمال صورة: فإنّ الملِك كمال المدينة، والرّبان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات، لم يكن بالحقيقة صورة للمادّة وفي المادّة؛ فإنّ الصورة التي هي في المادّة، هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها. اللهمّ إلّا أن يصطلح فيقال: كمال\* النوع صورة النوع. وبالحقيقة فإنّه قد استقرّ الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادّة صورة، وبالقياس إلى الجملة غايةً وكمالاً، وبالقياس إلى التحريك مبدأً فاعلياً وقوّة محرّكة. وإذا كان الأمر كذلك، فالصورة تقتضي نسبةً إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، وإلى شيء يكون\* الجوهر الحاصل هو ما هو بالقوّة، وإلى شيء لا ينسب\* الأفاعيل إليه، وذلك الشيء هو المادّة،

\* في المصدر: من جسم الحيوان. لكنّه... إلّا من جملة الموضوع... فتبيّن... بل هي جزء... والنبات هي صورة... إلى ما يقبلها من الصور المحسوسة... قوّة. ويصحّ أن يقال لها أيضاً بالقياس إلى المادّة التي تحلّها، فيجتمع منهما جوهر نباتي أو حيواني: صورة، ويصحّ لها أيضاً بالقياس... مالم تحصلها طبيعة... وليس لكلّ نوع فصل... للأنواع المركّبة الذوات... والصورة فيها هو... فيقال لكمال النوع... شيء يكون به الجوهر... لا تنسب الأفاعيل.

لأنّها صورة باعتبار وجودها للمادّة، والكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التامّ الذي عنه يصدر\* الأفاعيل، لأنّه كمال بحسب اعتباره للنوع.

فتبيّن\* من هذا أنّا إذا قلنا في تعريف النفس: إنّهُ\* كمال، كان أدلّ على معناها، وكان أيضاً يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوها، ولا تشدّ النفس المفارقة للمادّة عنه. وأيضاً إذا قلنا: إنّ النفس كمال، فهو أولى من أن نقول: قوّة، وذلك لأنّ الأمور الصادرة عن النفس منها من\* باب الحركة، ومنها من\* باب الاحساس والادراك، بالحرّي\* أن يكون لها لا بما لها قوّة هي مبدأ فعل، بل مبدأ قبول\*، بل مبدأ فعل، وليس أن يُنسب إليها أحد الأمرين بأنّها قوّة\* أولى من الآخر.

فإن قيل لها: قوّة وعُني به الأمران جميعاً، كان ذلك باشتراك الاسم. وإن قيل: قوّة، واقتصر على أحد الوجهين، عرض من ذلك ما قلنا. وشيء آخر، وهو أنّه لا يتضمّن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقاً، بل من جهة دون جهة. وقد بيّنا في الكتب المنطقيّة أنّ ذلك غير جيّد ولا صواب.

ثمّ إذا قلنا: كمال، اشتمل على معنيين\*، فإنّ النفس من جهة القوّة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضاً كمال، والنفس المفارقة كمال، والنفس التي لا تفارق كمال، لكنّا إذا قلنا: كمال، لم يُعلم من ذلك بعد أنّها جوهر أو ليست بجوهر، فإنّ معنى الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً، والنبات بالفعل نباتاً، وهذا لا يُفهم عنه بعد أنّ ذلك\* جوهر أو ليس بجوهر.

لكنّا\* نقول: إنّهُ لا شكّ لنا في أنّ هذا الشيء ليس بجوهر\* بالمعنى الذي يكون به الموضوع جوهرأً ولا أيضاً بالمعنى الذي يكون به المركّب جوهرأً. فأما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه. فإن قال قائل: إنّني أقول للنفس: جوهر\* وأعني به الصورة، ولستُ

\* في المصدر: تصدر الأفاعيل... فبين من هذا... إنّها كمال... منها ماهي من... ومنها ماهي من... والتحرّك بالحرّي أنّ... بل هي مبدأ قبول... بأنّها قوّة عليه أولى... على المعنيين... بعد أنّه جوهر... ولكنّا نقول... ليس جوهرأً... للنفس: جوهرأً.



أعنى به معنى أعم من الصورة، بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورة، وهذا مما قاله خلف\* منهم، فلا يكون معه موضع بحث واختلاف البتة، فيكون معنى قوله: «إن النفس جوهر»: أنها صورة؛ بل يكون قوله: «الصورة جوهر» كقوله «الصورة صورة أوهيته، والإنسان إنسان أو بشر»، ويكون هذياناً من الكلام.

فإن عني بالصورة ما ليس في موضوع البتة، أي لا يوجد بوجه من الوجوه قائماً في الشيء الذي سمينا لك موضوعاً البتة، فلا يكون كل كمال جوهرًا، فإن كثيراً من الكمالات هي في موضوع لا محالة، وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركب ومن حيث كونه فيه ليس في موضوع، فإن كونه جزءاً منه لا يمنع أن يكون في موضوع، وكونه فيه لا كالشيء في الموضوع لا يجعله جوهرًا، كما ظن بعضهم. لأنه لم يكن الجوهر ما لا يكون بالقياس إلى شيء على أنه في موضوع، حتى يكون الشيء من جهة ما ليس في هذا الشيء على أنه في موضوع جوهرًا، بل إنما يكون جوهرًا إذا لم يكن ولا في شيء من الأشياء على أنه في موضوع، وهذا المعنى لا يدفع كونه في شيء ما موجوداً لا في موضوع، فإن ذلك ليس له بالقياس إلى شيء\* حتى إذا قيس إلى شيء يكون فيه لا كما يوجد الشيء في موضوع صار جوهرًا، وإن كان بالقياس إلى شيء آخر، بحيث يكون عرضاً، بل هو اعتبار له في ذاته فإن الشيء إذا تأملت ذاته ونظرت إليها فلم يوجد لها موضوع البتة، كانت في نفسها جوهرًا، وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في موضوع\*، فهي في نفسها عرض، وليس إذا لم يكن عرضاً في شيء فهي جوهر فيه، فيجوز أن يكون الشيء لا عرضاً في شيء ولا جوهرًا في الشيء، كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحداً في الشيء\* ولا كثيراً، ولكنه\* في نفسه واحد أو كثير، وليس الجوهرى والجوهر واحداً، ولا العرض بمعنى العرض\*

\* في المصدر: «واله خلق منهم... بالقياس إلى كل شيء... في الموضوع... واحداً في شيء... كثيراً، لكنه في نفسه... بمعنى العرضي».

الذي في إيساغوجي<sup>١</sup> هو العرض الذي في قاطيفورياس<sup>\*</sup>، وقد يتينا هذه الأشياء لك في صناعة المنطق.

فبين أن النفس لا يزيل عرضيتها كونها في المركب كجزء، بل يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع<sup>\*</sup> وقد علمت ما الموضوع. فإن كل نفس موجودة لا في موضوع، فكل نفس جوهر، وإن كانت نفس ما قائمة بذاتها، والبواقي كل واحد منها في هيوولي وليست في موضوع، فكل نفس جوهر. فإن كانت نفس ما قائمة في موضوع وهي مع ذلك جزء من المركب، فهي عرض، وجميع هذا كمال، فلم يتبين لنا بعد أن النفس جوهر أو ليس بجوهر من وصفنا أنها كمال. وغلط من ظن أن هذا يكفيه في أن تجعل<sup>\*</sup> جوهرًا كالصورة.

فنقول: إنا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان وتفصيل فصلنا الكمال، لم نكن<sup>\*</sup> بعد عرفنا النفس ومهيئتها<sup>\*</sup>، بل عرفناها من حيث هي نفس، واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها؛ فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ مثلاً البناء في حد الباني، وإن كان لا يؤخذ في حده من حيث هو إنسان، ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي، لأن النظر في النفس من حيث هي نفس، نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة؛ بل يجب أن يُفرد لتعرضنا ذات النفس<sup>\*</sup> بحث آخر، ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس، لما أشكل علينا وقوعها في أي مقولة تقع فيه<sup>\*</sup>، فإن من عرف وفهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتي له، لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق.

لكن الكمال على وجهين: كمال أول، وكمال ثانٍ، فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل، كالشكل للسيف. والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع

١- إيساغوجي خ ل.

\* في المصدر: في قاطيفورياس... لا في موضوع البتة... لا في موضوع البتة... وإن كانت نفس... أن يجعلها جوهرًا... لم يكن بعد... وما هيئتها... أن نفرد لتعرضنا ذات النفس بحثاً آخر... مقولة تقع فيها.

٢- فإن كان خ ل.

وجود الشيء\* من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للشيء وكالتمييز والروية والإحساس والحركة للإنسان، فإن هذه كمالات لا محالة للنوع، لكن ليست أولية\* فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل، حتى صار له هذه الأشياء بعد ما لم تكن بالقوة الآبقوة بعيدة يحتاج\* إلى أن يحصل قبلها شيء، حتى يصير بالحقيقة بالقوة؛ صار حينئذ الحيوان حيواناً بالفعل. فالنفس كمال أول، ولأن الكمال كمال للشيء، فالنفس كمال الشيء، وهذا الشيء هو الجسم، ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي، كما علمت في صناعة البرهان، وليس هذا الجسم الذي النفس كماله كل جسم، فإنها ليست كمال الجسم الصناعي كالسريير والكرسي وغيرهما، بل كمال الجسم الطبيعي، ولا كل جسم طبيعي، فليس النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي يصدر\* عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة، التي أولها التغذي والنمو. فالنفس التي نحددها كمال\* أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة؛ لكنه قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء: من ذلك أن لقائل أن يقول: هذا\* الحد لا يتناول النفس الفلكية، لأنها تفعل بلا آلات، وإن تركتم ذكر الآلات واقتصرت على ذكر الحياة لم يُغْنِكم ذلك شيئاً، فإن الحياة التي لها ليس هو التغذي والنمو، ولا أيضاً الحس؛ وأنتم تعنون بالحياة التي في الحد هذا.

وإن عنيتم بالحياة ما للنفس الفلكية من الإدراك مثلاً والتصور العقلي والتحرك لغاية إرادية، أخرجتم النبات من جملة ما يكون نفس. وأيضاً إن كان التغذي حياة، فلم لا تُسمون النبات حيواناً؟

وأيضاً لقائل أن يقول: ما الذي أوجبكم إلى أن تثبتوا نفساً؟ ولم لم يكفكم أن

\* في المصدر: وجود نوع الشيء... ليست أولى... تحتاج إلى... تصدر عنه... نحددها هي كمال... يقول: إن هذا.

١- فيها غل.

٢- فإنها غل.

تقولوا: إنَّ الحياة نفسها هي هذا الكمال، فيكون الحياة هي المعنى الذي يصدر عنه ما تسبون صدوره إلى النفس من ذلك؟\*

فلنشرع في جوابٍ واحدٍ واحدٍ من ذلك وحله.

فنقول: أمَّا الأجسام السماوية فإنَّ فيها مذهبتين:

مذهب مَنْ يرى أنَّ كلَّ كوكب يجتمع منه ومن عدَّة كرات قد دَّبرَّت بعركته جملة جسم كحيوانٍ واحد، فيكون حينئذ كلُّ واحد من الكرات يتمُّ فعله\* بعدَّة أجزاء ذوات حركات، فيكون هي كمالات\*، وهذا القول لا يستمرُّ في كلِّ الكرات.

ومذهب مَنْ يرى أنَّ كلَّ كرة فلها في نفسها حياة مفردة، وخصوصاً، ويرى جسماً تاسعاً، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثرة فيه، فهؤلاء يجب أن يروا أنَّ اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية، فإنَّها تقع\* بالاشتراك، أنَّ هذا الحدَّ إنما هو للنفس الموجودة للمركبات، وأنَّه إذا احتيل حتى يشترك\* الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس، خرج معنى النباتات من تلك الجملة. على أنَّ هذه الحيلة صعبة، وذلك لأنَّ الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة، ولا في معنى اسم النطق أيضاً؛ لأنَّ النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهولانيان، وليس هذا ممَّا يصحَّ هناك على ما يرى. فإنَّ العقل هناك عقل بالفعل، والعقل بالفعل غير مقوَّم للنفس الكائنة جزء حدَّ للناطق، وكذلك الحسَّ فيها\* يقع على القوة التي بها يدرك\* المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها والانفعال منها، وليس هذا أيضاً ممَّا يصحَّ هناك على ما يرى.

ثمَّ إنَّ اجتهد فجعل النفس كمالاً أولاً لما هو متحرِّك بالإرادة ومدرَك من الأجسام، حتَّى تدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية، خرج النبات من تلك الجملة؛ وهذا هو القول المحصَّل. وأمَّا أمر الحياة والنفس فمثل\* الشك في ذلك على ما نقول: إنَّه قد صحَّ أنَّ الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال\* المعلومة المنسوبة إلى الحياة بالفعل، فإنَّ من

\* في المصدر: إلى النفس؟ فلنشرع... يتمُّ فعلها... ذوات حركة. فتكون هي كالات، وهذا القول... النباتية. فإنَّما يقع... وأنَّ هذا الحدَّ... تشترك الحيوانات... الحسَّ هاهنا... التي تدرك بها... فعل الشك... مبدأ للأحوال.

سَمِيَ هذا المبدأ حياةً لم يكن معه مناقشة. وأما المفهوم عند الجمهور من لفظة الحياة المقولة على الحيوان فهو أمران:

أحدهما كون الشيء موجوداً فيه مبدأ يصدر\* تلك الأحوال عنه، أو كون الجسم بحيث يصحّ صدور تلك الأفعال عنه، فأما الأوّل فمعلوم أنّه ليس معنى النفس بوجه من الوجود. وأما الثاني فيدلّ على معنى أيضاً غير معنى النفس، وذلك لأنّ كون الشيء بحيث يصحّ أن يصدر عنه شيء أو يُوصف بصفة، يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون في الوجود شيء\* غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر، مثل كون السفينة، بحيث يصدر\* عنه منافع السفينة\*، وذلك ممّا يحتاج إلى الربّان حتّى يكون هذا الكون، والربّان وهذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع.

والثاني أن لا يكون شيء غير هذا الكون في الموضوع، مثل كون الجسم بحيث يصدر منه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة، حتّى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون، وكذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر. الآن ذلك في النفس لا يستقيم. فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً. وكيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال ومبدأ تمّ\* للجسم هذا الكون. والمفهوم من الكمال الأوّل الذي رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأنّ الكمال الأوّل ليس له مبدأ وكمال أوّل، فليس إذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً إذ\* عنيّا بالحياة ما يفهم الجمهور. وإن عنيّا بالحياة أن تكون لفظة مرادفة للنفس في الدلالة على الكمال الأوّل، لم يناقش\*؛ وتكون الحياة اسماً لما كنّا وراء إثباته من هذا الكمال\*، وقد فرغنا الآن عن معنى\* الاسم الذي يقع على الشيء الذي سُمّي نفساً بالإضافة\* له. فبالحرّي أن نشغل بإدراك مهية\* هذا الشيء الذي صار باعتبار\* المقول نفساً، ويجب أن نشير في هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التي لنا

\* في المصدر: تصدر تلك... يكون الوجود شيئاً غير... تصدر... المنافع السفينة... تمّ للجسم... إذا عنيّا... لم تناقش...

هذا الكمال الأوّل... فقد عرفنا معنى... بالإضافة له... ماهية... بالاعتبار.

إثباتاً (على سبيل التنبيه والتذكير) إشارة شديدة الوقوع\* عند من له قوّة على ملاحظة الحقّ نفسه من غير احتياج إلى تنقيفه<sup>١</sup> وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات.

فنقول: «يجب أن يتوهّم الواحد منا كأنّه خُلِقَ دفعةً، وخُلِقَ كاملاً، لكنّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخُلِقَ يهوي في هواء وخلاء، هُوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما<sup>٢</sup> يهوج إلى أن يحسّ، وفَرَّقَتْ<sup>٣</sup> بين أعضائه فلم تتلاقَ ولم تتماسّ، ثمّ يتأمّل أنّه هل يثبت وجود ذاته فلا<sup>٤</sup> يشكّ في اثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه. ولا باطناً من أحشائه، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج؛ بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنّه أمكنه في تلك الحال أن يتخيّل هذا<sup>٥</sup> أو عضواً آخر، لم يتخيّل جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أنّ المثبت غير الذي لم يُثبت، والمقرّر به غير الذي لم يُقرّر به، فإذا للذات التي أثبت وجودها خاصيّة لها على أنّها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت، فإذا المثبتة<sup>٦</sup> له سبيل على تنبيهه<sup>٧</sup> على وجود النفس شيئاً غير الجسم، وأنّه<sup>٨</sup> عارف به مُستشعر له، فإنّ<sup>٩</sup> كان ذاهلاً عنه، يحتاج إلى أن يقرع عصاه» انتهى كلامه.

### «في شرح كلام الشيخ»

وأقول وبالله التوفيق:

قوله: «في إثبات النفس وتحديدتها من حيث هي نفس»، أي من حيث إنّ لها إضافةً

\* في المصدر: شديدة الوقوع... صدماً ما... وفَرَّقَ بين... ولا يشكّ... يتخيّل يداً أو عضواً... المثبت... سبيل إلى أن ينتبه... وإن كان...

١- تلفيف الرماح: تسويتها.

٢- صدماً ظ.

٣- المنبهة ظ.

٤- فأنّه خ ل.

٥- الشقاء - الطبيعيات: وقد مرّ.

ما إلى البدن، لا من حيث حقيقتها وجوهرها، كما سيظهر وجه ذلك.

وقوله: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يَجِبُ أَنْ تَتَكَلَّمَ فِيهِ إِثْبَاتُ وجود الشيء الَّذِي يُسَمَّى نفساً، ثُمَّ تَتَكَلَّمَ فِيهَا يَتَّبِعُ ذَلِكَ» أي إثبات وجود الشيء الذي يَسْمَى نفساً من حيث إِنَّهُ يَسْمَى نفساً، أي من حيث إِنَّهُ يُطْلَقُ عليه هذه اللفظة، ومن جهة أَنْ لَهُ إضافة إلى البدن ومَقِيس إليه.

وقوله: «بِأَنَّ قَدْ شَاهَدْنَا أَجْسَاماً تَحَسَّ وَتَتَحَرَّكُ بِالْإِرَادَةِ، بَلْ نَشَاهِدُ أَجْسَاماً تَقْتَضِي وَتَنُمُو وَتَوْلَدُ المثل...» - إلى آخره -

يريد إثبات النفس الأرضية المتأولة للنباتية والحيوانية والإنسانية، من حيث إِنَّهَا نفس ولها إضافة ما إلى الجسم الذي هي نفس له، بِأَنَّ نَشَاهِدُ أَجْسَاماً تَحَسَّ وَتَتَحَرَّكُ بِالْإِرَادَةِ، سواء كانت تحسّ وتتحرك بالإرادة الجزئية فقط كما في غير الإنسان من الحيوانات؛ أو كانت تحسّ وتتحرك بالإرادة الجزئية والكليّة جميعاً، كما في الإنسان، بَلْ نَشَاهِدُ أَجْسَاماً تَقْتَضِي وَتَنُمُو وَتَوْلَدُ المثل، كما في النبات، وكما في الحيوان والإنسان أيضاً.

وإنّما قدّم ذكر ما يختصّ بالحيوان والإنسان، لكون الغرض الأصليّ منها إثبات النفس الحيوانية، بَلْ الإنسانية، وَأَنَّ إِثْبَاتِ النفس النباتية إنّما هو لأجل وجودها في الحيوان، بَلْ في الإنسان. فلذا ذكر ما يختصّ به النبات ثانياً وعلى سبيل الترقّي من السابق.

ثمّ إنّنا حيث شاهدنا ذلك، علمنا أَنَّ لتلك الأحوال المشاهدة في تلك الأجسام مبدأً غير خارج عن ذوات تلك الأجسام، أمّا بيان ثبوت المبدأ لها فظاهر، وأمّا كونه غير خارج عنها، فلاّنا حيث شاهدنا وجود تلك الأحوال في تلك الأجسام، نحكم بأنّ مبادئها يجب أن تكون موجودة فيها أو معها ولو بوجه، وهذا أيضاً ظاهر. وسيأتي زيادة بيان لذلك.

وعلمنا أيضاً أن ليس ذلك المبدأ نفس جميعيّها المشتركة، وإلّا لاشتراك جميع الأجسام في تلك الأحوال، وليس الأمر كذلك. فبقي أن يكون ذلك المبدأ غير جسميّها

المشتركة، وأن تكون لتلك الأجسام بذواتها مبادئ لتلك الأحوال، وأن يكون فيها أومعها الشيء الذي يصدر عنه هذه الأفاعيل.

وقوله: «فبالجملة كل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإننا نسميه نفساً».

هذا تفريع على ما تقدم، أي وبالجملة، فكل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل كذلك، كما في النبات والحيوان حيث أشرنا إلى إثبات مبدأ لها فيهما، فإننا نسميه نفساً. ولا يخفى أن تلك الأفاعيل - حيث كانت - إشارة إلى الأحوال التي ذكرها في النبات والحيوان عامة شاملة للحس والإدراك أيضاً، ويكونان هما أيضاً فعلاً بهذا المعنى، وإن لم يكونا فعلاً بالمعنى الآخر.

ثم لا يخفى أن قوله: «عادمة للإرادة» صفة لقوله: «وتيرة واحدة» وأن النفي وارد على الموصوف المقيّد بهذا الوصف، وأن تحقق هذا النفي كما يكون بانتفاء الموصوف والوصف جميعاً، أعني أن يكون المتحقق هنالك كون صدور تلك الأفاعيل على وتائر متعدّدة وأنهاد مختلفة، ومع الإرادة؛ كذلك قد يكون بانتفاء الموصوف وحده، وإن لم ينتف الوصف، أعني أن يكون ذلك الصدور على وتائر مختلفة عادمة للإرادة، وقد يكون بانتفاء الوصف وحده، وإن لم ينتف الموصوف؛ أعني أن يكون على وتيرة واحدة ومع الإرادة. وحينئذ فيكون المعنى أن كل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، كما في أفعال الطبايع، حيث أنها تكون على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، ويسمى مبدأ صدورهما طبيعة، فإننا نسميه نفساً، سواء كان مبدأً لصدور أفاعيل على أنهاد مختلفة عادمة للإرادة، كالنفس الحيوانية، أو مبدأً لصدور أفاعيل على أنهاد مختلفة لكن مع الإرادة، كالنفس الإنسانية، وكذلك الإنسان أيضاً إذا استعملت القوى الحيوانية وفعلت بتوسطها، أو مبدأً لصدور فعل على وتيرة واحدة مع الإرادة، كالنفس الإنسانية في فعلها الخاص بها من الإدراك الكلّي ونحوه، إذا قلنا بكونه على نهج واحد.



لا يقال قوله: «مبدأ لصدور أفاعيل» بصيغة الجمع يأبى عن حمل العبارة على معنى يشمل القسم الثالث، بل إنه يُشعر بالحمل على معنى يشمل القسمين الأولين فقط.

لأننا نقول: ما فهمته مني على أن يراد صيغة الجمع إنما هو بالقياس إلى نفس واحدة، وليس كذلك؛ بل الظاهر أنه بالقياس إلى نفوس متعددة. فحيث اعتبر بالقياس إلى كل نفس من النفوس الأرضية فعلاً خاصاً، اعتبر تعدد الأفاعيل؛ وهذا كما يقال: أفاعيل الطبايع، والحال أن فعل الطبيعة إنما هو على وتيرة واحدة. وكيف يمكن اعتبار التعدد والجمعية بالقياس إلى نفس واحدة، والحال أنه على هذا يلزم أن يكون قوله: «ليست على وتيرة واحدة» مستدركاً لكون قوله: «أفاعيل» الدالّ بصيغة الجمع على التعدد مُغنياً عنه، ولكان حقّ العبارة أن يقول: إن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل، فإننا نسميه نفساً؛ سواء كان عادماً للإرادة أو واجداً لها.

وأيضاً على ما ذكرته يلزم خروج النفس الإنسانية من حيث فعلها الخاص بها، إذا قلنا بوحدة وكونه على وتيرة واحدة، والحال أن المقصود تعميم العبارة بحيث تشملها أيضاً مطلقاً. فتدبر.

ثم إنه ربما يُظن أن ما عبّر به عن النفس الأرضية وهو قوله: «ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة» كما أنه متناول للنفس الأرضية بأفرادها وأقسامها، كذلك هو متناول للنفس الفلكية أيضاً، إذ هي عندهم على القول بتعلق النفس بكلّ كرة من الكرات وبكلّ كوكب من الكواكب، تكون مبدأ لصدور فعل واحد على وتيرة واحدة مع الإرادة. وعلى القول بتعلقها بالفلك الكليّ وكون الكرات الجزئية والكواكب المختلفة في الأفاعيل كالألات، تكون مبدأ لصدور الأفاعيل على و تائر مختلفة ومع الإرادة. وعلى التقديرين، فتندرج النفس الفلكية أيضاً في معنى هذه العبارة، ويكون هذا التعريف شاملاً للنفس الأرضية والفلكية جميعاً.

فعلى هذا فيرد على الشيخ أنه لا يخفى أنه في هذا الفصل بصدد إثبات النفس الأرضية وتحديداتها، دون الفلكية، فما باله قد عبّر عنها في هذا التعبير بما يتناول الفلكية

أيضاً.

وأيضاً أنه ذكر فيما بعد أن اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية، فإنها تقع بالاشتراك، أي اللفظي، وأن الحيلة في أن يشترك الفلك والحيوانات في معنى اسم النفس صعبة، والحال أن معنى هذا التعبير معنى مشترك يشترك فيه الجميع، فأين الاشتراك اللفظي الذي ادّعاه؟ وأين صعوبة الحيلة؟

وربما يمكن الجواب عن هذا الإيراد بأنه لا يخفى أن ما دلّت عليه هذه العبارة ليس تحديداً للنفس مطلقاً، لأن حيث جوهرها ومهيئتها في نفسها، ولا من جهة إضافة ما لها إلى البدن كما هو مقصود الشيخ في هذا الفصل، لأن مفاده إنما هو أمر سلبي، كما عرفت من أن معناه أن النفس عبارة عن مبدأ أفعال ليس هي كأفعال الطبايع. وبعبارة أخرى أن المسمى باسم النفس، ما لا يكون فعله كفعل الطبايع، ومثل هذا لا يكون تحديداً، لأن التحديد إنما يكون بأمور وجودية ذاتية، وهل هو إلا مثل أن يقال في تحديد الإنسان، إنه ما يكون مبدأ لأفعال ليست هي كأفعال الفرس، أو ما لا يكون فعله كفعل الفرس، حيث إنه بذلك لا يتحدد جوهره من حيث جوهره، ولا من حيث له إضافة إلى غيره.

وبالجملة فهذا ليس بتحديد للنفس، بل إنما هو مجرد تعبير عنها وتعيين للمسمى باسم النفس، ولا سيما بوجه سلبي وذكر اسم لها بهذا الوجه، فهو لا يكون تعريفاً لها أيضاً. وعلى تقدير تسليم صحة كونه تعريفاً لها، يكون رسماً لها لاحقاً. وحينئذ يندفع الإيراد عن الشيخ، لأنه حيث ادّعى فيما بعد ما ادّعاه، إنما ادّعاه إذا أريد تحديد النفس به، ولا يخفى أنه كذلك. وهذا لا ينافي أن يكون يمكن هنا تعبير أو رسم أو اسم بوجه سلبي يتحقق فيه الاشتراك ويعم النفس الفلكية أيضاً، كما أنه لا يلزم عليه من جهة تعبيره عن مسمى النفس باسم يتناول الفلكية مخالفة ما هو بصدده في هذا الفصل من إثبات الأرضية وتحديداتها، إنما يلزم المخالفة لو كان أثبت فيه الفلكية أيضاً وحددها، وهو لم يفعل، كما لا يخفى على الناظر فيما ذكره في هذا الفصل.

وقوله: «وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث هو جوهره<sup>١</sup>، ولكن من جهة إضافة ما له، أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل. ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد، ولكننا الآن أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيء من جهة ماله عرض ما ونحتاج إلى أن نتوصل من هذا العارض الذي له إلى أن تُحقّق ذاته لتعرف مهيّته».

أي أن هذه اللفظة كما عرفت معناها اسم لهذا الشيء، لا من حيث جوهره وحقيقته في نفسه، ولكنّه اسم له من جهة إضافة ما له، أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل التي ليست كأفاعيل الطبايع. وبعبارة أخرى: من جهة أنّه كمال لجسم، ونحن نطلب جوهره في حدّ ذاته، والمقولة التي يقع هو فيها من كونه جوهرًا، لا عرضاً من بعد. ولكننا الآن في هذا الإثبات إنّما أثبتنا بما ذكرنا: «أنا قد شاهدنا أجساماً تحسّ وتتحرّك بالإرادة» - إلى آخره - وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا من الأفاعيل، وأثبتنا وجود شيء من جهة ماله عرض ما، أي كونه مبدأ لما ذكرنا، ومن جهة ما له إضافة ما. وكذلك نريد تحديده من هذه الجهة، حيث أثبت أنّه ليس بجسم ولا مادّة لجسم، بل جزء منه به يتمّ ويكمل كونه مبدأ لما ذكر، ويتمّ كون النبات نباتاً بالفعل، وكون الحيوان حيواناً بالفعل، وبالجمله جزء من الجسم النباتيّ والحيوانيّ، بل الإنسانيّ، يمكن أن يُطلق عليه في بادي النظر الصّورة أو كالصورة أو الكمال أو كالكمال أو القوّة، ثمّ فتشّ وفحص عن ذلك، وأدّى تفتيشه وفحصه إلى أنّه ينبغي أن يطلق عليه الكمال، لا مطلقاً، بل الكمال الأوّل لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل أفعال الحياة كما بيّنه؛ وسيأتي زيادة بيانه. ونحتاج أن نتوصل من هذا العارض ومن هذا الحدّ الذي له بالإضافة إلى البدن، إلى أن تُحقّق ذاته لتعرف مهيّته، لا من حيث تلك الإضافة، بل في حدّ ذاته، ومن حيث كونه داخلياً في مقولة الجوهر؛ كما فعله وبيّنه في الفصول الآتية. ولعلّنا نُشير إلى ما ذكره فيها أيضاً إن شاء الله تعالى.

وقوله: «كانا قد عرفنا أنّ شيء متحرّك محرّكاً ما، ولسنا نعلم من ذلك أنّ ذات هذا

١ - في الأصل: من حيث جوهره. ومرّت في ص ٩.

المحرك ما هو؟» أي كأننا في إثبات النفس من جهة كونه مبدأً لتلك الأفاعيل، ولم نعلم بعد حقيقتها وجوهرها في حد ذاتها، مثل حالتنا في إثباتنا أن لشيء ما يتحرك محركاً ما، ولم نعلم منه حقيقة المحرك. فكما أننا إذا شاهدنا شيئاً يتحرك أية حركة كانت [علمنا] أن له مبدأً لحركته، أو لم يحصل لنا منه العلم بحقيقة المحرك بذاته؛ كذلك الحال فيما نحن فيه، فإن حصول العلم بالنفس من جهة كونها مبدأً للأفاعيل المذكورة فيما شاهدها فيه، لا يستلزم حصول العلم بحقيقتها في ذاتها. فهذا - مع كونه تنظيراً أو تمثيلاً لما نحن فيه - يمكن أن يكون بياناً له أيضاً بعبارة أخرى، حيث إن مبدئية النفس لتلك الأفاعيل تتضمن كونها مبدأً للحركة أيضاً، فافهم.

وقوله: «فنقول: إذا كانت الأشياء التي يرى أن النفس موجودة لها أجساماً، وإنما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان لوجود<sup>\*</sup> هذا الشيء لها، فهذا الشيء جزء من قوامها...» إلى آخر ما ذكره.

هذا مع كونه متضمناً للإشارة إلى ثبوت النفس للنبات والحيوان، وإلى كونها داخلة في قوامها، غير خارجة عنها، بياناً لكون النفس في النبات والحيوان، بل في الإنسان أيضاً جزءاً من قوامها في الخارج، لاجزأً يكون هو بالنسبة إليها بمنزلة الموضوع أو المادة، ويكون به تلك الأشياء بالقوة؛ بل جزءاً يكون به تلك الأشياء بالفعل، وبه يتم وجودها من حيث هي نبات أو حيوان أو إنسان، ويكمل به قوامها بمنزلة الصورة أو الكمال. وكذا هو بيان لكون النفس غير جسم.

وتوضيح ما ذكره: أنه إذا كانت الأشياء التي يرى أن النفس موجودة لها، كالثبات والحيوان التي أثبتنا بالبيان السابق وجودها لها، أجساماً كما هو المشاهد. وإنما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء الذي هو مبدأ تلك الأفاعيل، وسميانه نفساً، حيث إنها مع عدم وجود ذلك المبدأ لها لا تكون نباتاً ولا حيواناً بالفعل، ولا يتم وجودها، بل تكون كائنات الأجسام غير النبات والحيوان. فهذا الشيء جزء من

\* في المصدر: بوجود هذا الشيء.

قوامها في الخارج. وأجزاء القوام كما علمت في مواضع أخرى هي قسمان: جزء به يكون الشيء هو ما هو بالفعل كالصورة، وجزء به يكون الشيء هو ما هو بالقوة كال موضوع؛ ولا شك فيما نحن فيه أن البدن - أي جسم تلك الأشياء - من قبيل الثاني، فلو كان النفس أيضاً من هذا القبيل، للزم أن لا يكون يتم الحيوان والنبات حيواناً ونباتاً بالبدن، وهو ظاهر، ولا بالنفس، لكون المفروض حينئذ كونها مثل البدن في كون الشيء به هو ما هو بالقوة. وحيث كان المفروض تمامية وجودهما نباتاً وحيواناً بالفعل بهذين الجزئين. أي البدن وما سميناه نفساً، ولم يكن جزء آخر سواهما، فبقي أن يكون النفس من قبيل القسم الأول، أي جزء منهما به هما يكونان بالفعل، ولا يكون جسماً وهو المطلوب.

وأيضاً لو لم يتم وجود النبات والحيوان نباتاً وحيواناً بالفعل بالبدن ولا بالنفس، فيحتاج إلى كمال آخر به يتم ويكمل وجودها بالفعل، وهو المبدأ بالفعل، لما ذكرنا من الأفاعيل، وذلك هو النفس، وهو الذي كلامنا فيه. فإننا لا نعني بالنفس إلا ذلك المبدأ. ولا شك أنه لا يمكن أن يكون ذلك الجسم الذي سميناه بدنأ، فإن لم يكن هو النفس أيضاً، بل كان غيرهما، فإن كان جسماً آخر من حيث هو جسم، فالجسم حاله كما ذكرنا من أنه لا يمكن أن يكون بجسميته المطلقة التي يكون بها الشيء بالقوة مبدأ لما ذكرنا وكما لا لهما، وإن كان جسماً بصورة ما وكما لم، ما، يكون به الشيء بالفعل، فلا يكون هذا الجسم أيضاً من حيث هو جسم ذلك المبدأ وذلك الكمال، بل يكون كونه مبدأً أو كمالاً من جهة تلك الصورة، ويكون صدور تلك الأحوال والأفاعيل عن تلك الصورة بذاتها، وإن كان بتوسط هذا الجسم الثاني؛ فيكون المبدأ الأول لتلك الأحوال والأفاعيل في النبات والحيوان تلك الصورة المفروضة ثانياً، ويكون أول فعله بوساطة هذا الجسم، ويكون هذا الجسم جزءاً من جسم الحيوان؛ لكنه أول جزء يتعلق به المبدأ، وليس هو بما هو جسم إلا من جهة كونه موضوعاً لتلك الصورة التي هي المبدأ حقيقة لتلك الأحوال، وهي الجزء الذي يكون به الحيوان والنبات تماماً بالفعل.

فتبين من ذلك أن النفس ليس بجسم، سواء كان الجسم هو الجسم المفروض أولاً

أو ثانياً، بل هو جزء للحيوان والنبات، به يتم وجودهما، سواءً كان الجزء هو الجزء الذي فرضناه أولاً أو ثانياً. وكيف ما كان، فذلك المبدأ الذي سميناه نفساً جزء من الحيوان والنبات به يتم وجودهما بالفعل، سواءً سمّيته صورة أو كالصورة، أو كمالاً أو كالكمال، أو قوّة أو نحو ذلك من الأسامي.

فلننظر في ذلك وفي أن إطلاق أيّ هذه الأسماء عليه أولى وأحرى؟ وقوله: «فنقول الآن: إنَّ النفس يصحُّ أن يقال [لها] بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّة. وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصّور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر: قوّة».

هذا نظر في أنه هل يصحُّ عليه إطلاق القوّة أم لا؟ وحيث كان بيانه يستدعي تفسير معاني القوّة وشرحها، فلنذكرها حتّى يتّضح المقصود.

فنقول: قال الشيخ في «الهيئات الشفاء» في فصل «في القوّة والفعل والقدرة والعجز»: <sup>١</sup> إنَّ لفظة القوّة وما يُرادفها قد وضعت أوّل شيء للمعنى الموجود في الحيوان، الذي يُمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقّة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس في كيفيّتها أو كمّيّتها\*، ويسمّى ضدّه\* الضعف، وكأنتها زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة، وهو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إن شاء، ولا يصدر عنه إذا لم يشأ، التي ضدّها عجز\*.

ثمّ نقلت عنه، فجعلت للمعنى الذي لا يفعل له وبسببه الشيء بسهولة، وذلك لأنّه كان يعرض لمن يزاول الأفعال والتحريكات الشاقّة أن يفعل أيضاً منها، وكان انفعاله والألم الذي يعرض له منه يصدّه عن إتمام فعله، فكان إن انفعّل انفعالاً محسوساً قيل: له ضعف وليس\* له قوّة، وإن لم يفعل قيل: إنَّ له قوّة. فكان «أن لا يفعل» دليلاً على المعنى

١ - في المصدر: ومزّت في ص ١٠.

٢ - الشفاء - الإلهيات / ١٧٦-١٧٦، الفصل الثاني من المقالة الرابعة، أوفست مكتبة المرعشي - قم، عن طبعة القاهرة

(١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م).

\* في المصدر: في كمّيّتها وكيفيّتها... ضدّها... إذا شاء... العجز... وليست له.

الذي سَمِينَاهُ أَوَّلًا قُوَّةً.

ثم جعلوه اسم هذا المعنى، حتى صاركونه بحيث لا ينفعل إلا يسيراً تسمى \* قُوَّةً، وإن لم يفعل شيئاً.

ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة أولى بهذا الاسم، فسمّوا حالته من حيث هو كذلك قُوَّةً.

ثم صيروا القدرة نفسها (وهي الحالة التي للحيوان، وبها يكون له أن يفعل وأن لا يفعل بحسب عدم المشيئة وزوال العوائق) قُوَّةً، إذ هو مبدأ الفعل.

ثم أن الفلاسفة نقلوا اسم القوة، فأطلقوا لفظة \* القوة على حال يكون \* في الشيء، هو مبدأ تغيير يكون منه في الآخر من حيث ذلك آخر، وإن لم تكن \* هناك إرادة؛ حتى سمّوا الحرارة قُوَّةً، لأنها مبدأ تغيير من آخر في آخر بأنه آخر، حتى أنه إذا حرّك نفسه أو عالج نفسه وكان مبدأ التغيير منه فيه، فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج و\* الحركة، بل من حيث هو آخر، بل كأنه شيان: شيء له قُوَّة أن يفعل، وشيء له قُوَّة أن ينفعل. ويشبه أن يكون الأمران منه مفترقين \* في جزئين، فيكون مثلاً المحرك في نفسه، والمتحرك في بدنه؛ وهو المحرك بصورته، والمتحرك بمادته؛ فهو من حيث يقبل العلاج غير، لذاته من حيث يُعالج.

ثم بعد ذلك لما وجدوا للشيء \* الذي له قُوَّة بالمعنى المشهور - قدرة كانت أو شدة قُوَّة - ليس من شرط تلك القوة \* أن يفعل، وإمكان «أن لا يفعل»، نقلوا اسم القوة إلى الإمكان، فسمّوا الشيء الذي وجوده في حد الإمكان: موجوداً بالقوة، وسمّوا إمكان قبول الشيء وانفعاله: قُوَّة انفعالية.

ثم سمّوا تمام هذه القوة: فعلاً، وإن لم يكن فعلاً بل انفعالاً، مثل تحرك أو تشكّل أو غير ذلك. فإنه لما كان هناك المبدأ الذي يسمى قُوَّة، وكان الأصل الأول في المسمى

\* في المصدر: يسمّى قُوَّة... نطق القوة... تكون في... وإن لم يكن... أو الحركة... مفترقين في جزئين... وجدوا الشيء... تلك القوة أن يكون بها فاعلاً بالفعل، بل له من حيث القوة إمكان أن يفعل.

بهذا الاسم إنما هو على ما هو بالحقيقة فعل، سمو هذا الذي قياسه إلى ما سموه الآن: قوة، كقياس الفعل إلى المسمى قديماً قوة باسم الفعل، ويعنون بالفعل حصول الوجود، وإن كان ذلك الأمر انفعالاً أو شيئاً ليس هو فعلاً ولا انفعالاً. فهذه هي القوة الانفعالية، وربما قالوا: قوة لجودة هذه وشدةها.

والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلع مربع. وبعضها ليس ممكناً له أن يكون ضلع ذلك المربع، جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط، كأنه أمر ممكن فيه، وخصوصاً إن تخيل بعضهم أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه. وإذا عرفت القوة فقد عرفت القوي، وعرفت أن غير القوي: إما الضعيف، وإما العاجز، وإما السهل الانفعال، وإما الضروري، وإما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض.

وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة، فإنها يُظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل، ومن شأنه أن لا يفعل. فإن كان من شأنه أن يفعل فقط، فلا يرد أن له قدرة، وهذا ليس بصادق. فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط، يفعل من غير أن يشاء ويريد، فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة، إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغير إرادته وجوداً اتفاقاً، أو استحالة تغييرها استحالة ذاتية. فإنه يفعل بقدرة. وذلك لأن حصة القدرة التي يؤثر هؤلاء أن يحدوها به موجود هنا، وذلك لأن هذا يصح عنه أن يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ، وكلا هذين شرطيان. أي أنه إذا شاء ففعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، وأنتهما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان، وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حمل، فإنه ليس إذا صدق قولنا: «إذا لم يشأ لم يفعل» يلزم أن يصدق «لكنه لم يشأ وقتاً»، وأنه إذا كذب «أنه لا يشاء البتة» يوجب كذب قولنا: «وإذا لم يشأ لم يفعل» فإن هذا يقتضي

\* في المصدر: إذ تخيل... وإذا قد عرفت... كان لما من... فلا يرون أن... وإرادته... موجود هاهنا... وإنما هما... صدق حملي... وقتاً ما... أنه لم يشأ... يوجب ذلك.



أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا شاء فيفعل. فإذا صحَّ أنه إذا شاء فعل، صحَّ أنه إذا فعل فقد شاء. أي إذا فعل فعلاً\* من حيث هو قادر، فيصحَّ أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ. وليس في هذا أنه يلزم أن لا يشاء وقتاً ما، وهو بين لمن عرف المنطق.

وهذه القوى التي هي مبدأ الحركات\* والأفعال، بعضها قوى تقارن النطق أو التخيل، لأنه\*، يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان واللاإنسان، ويكون بقوة واحدة أن يتوهم\* أمر اللذة والألم، وإن لم يتوهم\* بالجملة الشيء وضده.

وكذلك هذه القوى أنفسها أو خادمها تكون قوة على الشيء وعلى ضده، لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة، أي مبدأ التغيير من آخر\* في آخر بأنه آخر بالتمام وبالفعل، إلا إذا اقترن بها الإرادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني أو غضبي، أو عن رأي عقلي تابع لفكرة عقلية، أو تصوّر صورة عقلية. فيكون\* إذا اقترن بها تلك الإرادة ولم تكن إرادة مخيلة بعد، بل إرادة جازمة، وهي التي هي الإجماع الموجب لتحريك الأعضاء، صارت لا محالة مبدأ بالفعل للفعل\* بالوجوب، إذ قد بينّا أن العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء، لم يوجد عنها المعلول؛ وقبل هذه الحال فإنما تكون الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع. فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها، لا يجب من حضور منفعلها ووقوعها\* منها بالنسبة التي إذا فعلت فيه فعلت بها، وأن يكون\* يفعل بها وهي بعد قوة.

وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن تفعل ذلك، وذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن تفعل، لكان يجب من ذلك أن يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطان\* بينهما، وهذا محال؛ بل إذا صارت كما قلنا فإنها تفعل بالضرورة.

\* في المصدر: وإذا صحَّ. إذا فعل، فعل من حيث... للحركات... والتخيل، وبعضها قوى لا تقارن ذلك. والتي تقارن النطق والتخيل بجانب النطق والتخيل. فإنه يكاد... لقوة واحدة أن تتوهم... وأن تتوهم بالجملة... مبدأ تغيير من أمر لآخر... فنكون... مبدأ لتفعل... ووقوعه منها... فعلت فيه فعلاً، فعلت بها أن يكون بفعل... والمتوسطات.

وأما القوة\* التي في غير ذوات التطق والتخيل، فإنها إذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل، إذ ليس هناك إرادة واختيار ينتظر\*، فإن انتظر هناك فيكون طبع منتظر\* فإذا كان يحتاج إلى طبع، فذلك الطبع هو إما المبدأ للأمر أو جزء\* من المبدأ. والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل، ويكون حينئذ نظيراً للإرادة المنتظرة، لكن الإرادة تفارق هذا من حيث تعلم.

والقوة الانفعالية أيضاً التي يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال في هذه الأشياء، هي القوة الانفعالية التامة؛ فإن القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة، لأنها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة، فإن في المني قوة أن يصير رجلاً، وفي الصبي أيضاً قوة أن يصير رجلاً، لكن القوة التي في المني تحتاج إلى أن تلقاها أيضاً قوة محرّكة قبل التحرك إلى الرجلية، لأنها تحتاج أن تُخرج إلى الفعل شيئاً ما غير الرجل، ثم بعد ذلك يتهيأ أن يخرج\* إلى الفعل رجلاً بالحقيقة، فإن القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه. وأما المني فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعالية، فإنه يستحيل أن يكون المني وهو مني يفعل رجلاً، لكنه لما كان في قوته أن يصير شيئاً\* غير المني ثم انتقل\* بعد ذلك إلى شيء آخر، كان هو بالقوة أيضاً ذلك الشيء، بل المادة الأولى هي بالقوة كل شيء. فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض، فيحتاج المعوق عنه إلى زواله، وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر، ولكنه يحتاج إلى قرينة أخرى حتى يتم الاستعداد، وهذه القوى هي بعيدة\*.

وأما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج إلى أن تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها، فإن الشجرة ليست بالقوة مفتاحاً، لأنها تحتاج إلى أن يلقاها\* أولاً قوة فاعلية غير\* الفاعلية المفتاحية، وهي القوة الفالعة والناشرة والناchte، ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفعل\* من ملاقة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحاً\*.

والقوى بعضها يحصل بالطباع، وبعضها يحصل بالعادة، وبعضها بالصناعة، وبعضها

\* في المصدر: القوى... تنتظر... ينتظر... وإما جزء... أن نخرج... رجلاً، وبالحقيقة فإن... شيئاً من قبل... ثم ينتقل... قوة بعيدة... تلقاها... قبل الفاعلة... تنها لأن تنفعل... للمفتاحية... والقوى.

يحصل بالاتفاق، والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل بالعادة، أن الذي يحصل بالصناعة هو الذي يُقصد فيه استعمال موادّ وآلات وحركات، فتكسب النفس ملكة بذلك<sup>١</sup> كأنها صورة تلك الصناعة. وأمّا الذي بالعادة، فهو ما يحصل من أفعال ليست مقصودة فيها ذلك<sup>٢</sup>، بل إنما تصدر عن شهوة أو غضب أو رأي، أو يتوجّه فيها القصد إلى غير هذه الغاية ثمّ يتبعها<sup>٣</sup> غاية هي العادة، ولم تكن تُقصد، ولا تكون العادة بنفس ثبوت صورة<sup>٤</sup> تلك الأفعال في النفس. وربما لم تكن<sup>٥</sup> للعادة آلات و موادّ معيّنة، فإنّه لا سواء أن يعتاد إنسان المشي وأن يعتاد التجارة<sup>٦</sup> من الجهة التي قلنا، وبينهما تفاوت شديد.

ثمّ مع ذلك<sup>٧</sup>، فإنك إذا دققت النظر، عاد حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة. والقوى التي بالطبع<sup>٨</sup>، منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية، ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية». انتهى<sup>٩</sup>.

ثمّ إنّه حقّق الكلام في إثبات العادة لكلّ متكوّن، وكون كلّ حادث مسبوقاً بالمادة بما لا مزيد عليه. وقال في آخره<sup>١٠</sup>: «ونحن نسّمّي إمكان الوجود قوّة الوجود، ونسّمّي حامل الوجود<sup>١١</sup> الذي فيه قوّة وجود الشيء، موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة، فإذا كلّ حادث فقد تقدّمته المادة» انتهى.

وقال صدر الأفاضل في (الشواهد الربوبية) في الإمكان والوجوب والقوّة والفعل<sup>١٢</sup>: «إنّ الإمكان<sup>١٣</sup> معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية، وهو صفة عقلية لا يوصف بها ما لا مادة له في الخارج ولا في نفس الأمر. فالمبدعات إنما لها في نفس الأمر الوجود

١ - في المصدر: بذلك ملكة... ليس مقصودة فيها ذلك فقط... ثمّ قد تتبعها... نفس ثبوت ذلك... لكن... التجارة... ومع ذلك... تكون بالطبع... حامل قوّة الوجود... الإمكان معناه.

١ - الشفاء - الإلهيات ١٧٠ - ١٧٦.

٢ - نفس المصدر / ١٨٢.

٣ - الشواهد الربوبية / ٨٢ - ٨٤. تعليق و تصحيح السيّد جلال الدين الاشعري، أوفست « مركز نشر دانشگاهی ».

١٣٦٠ هـ.

والجوب، وهي ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن استنادها إلى جاعلها التام. وعدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه، فهي ممكنة لا في نفس الأمر، بل في مرتبة من مراتبها، ولا محذور فيه؛ إذ الإمكان مفهوم عديمي، وعدم الشيء في نحو من نفس الأمر لا يوجب عدمه في نفس الأمر. فالمُبدعات ضرورية الوجود في الواقع، ممكنة الوجود بعض الاعتبارات. ونسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال، ولهذا<sup>\*</sup> يجامعد. وأما إمكان الحادث فهو قبل وجود الحادث، إذ كل كائن فإنه قبل كونه ممكن الوجود لا واجب ولا مُمتنع، فلا بد من<sup>\*</sup> مادة أو موضوع أو متعلق به يحمل إمكانه. وهذا الإمكان ليس مجرد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا يتفاوت قريباً وبعيداً؛ فالقريب استعداد والبعيد قوة. والقوة قد يقال لمبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلاً أو انفعالاً، ويقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال وأن لا يصدر. وهي القوة التي تقابل<sup>\*</sup> الفعل؛ ويقال لما به يكون الشيء غير متأثر عن مقاوم، ويقابله الضعف.

ثم القوة المنفعلة<sup>\*</sup> قد تكون مرمية<sup>\*</sup> نحو القبول دون الحفظ كالماء<sup>\*</sup>، وفي الشمعة قوة عليهما جميعاً، وقد تكون<sup>\*</sup> قوة على واحد أو أمور محدودة، وفي الهيولى الأولى قوة الجميع إذ لا صورة لها، ولكن تقوى بتوسط شيء على شيء.

وقوة الفاعل قد تكون<sup>\*</sup> محدودة، نحو أمر واحد كالنار على الإحراق؛ وقد تكون<sup>\*</sup> على أمور كثيرة، كقوة المختار على ما يختار، وقوة البارئ على الكل. والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة، وجب الفعل.

والقوة الفعلية قد تسمى قدرة، وهي إذا كانت مع شعور ومشية. وقد يظن أنها ليست قدرة إلا لما في<sup>\*</sup> شأنه الطرفان: الفعل والترك. وأما الفاعل الدائم فالمتكلمون لا يسمونه قادراً. والحق خلافه؛ فمن فعل بمشيئة يصدق عليه أنه لو لم يشأ لم يفعل، سواء

\* في المصدر: ولذا... فلا بدك من... الذي يقابل... قوة المنفعلة... ماهية... كما في الماء... يكون قوة... يكون محدودة... قد يكون... من شأنه.

اتَّفَقَ عدم المشيئة أو استحالة. وصدق الشرطيّة لا يتوقَّف على صدق طرفيها.

والقوّة الفعلية قد تكون\* مبدأ الوجود وقد تكون\* مبدأ الحركة.

والإلهيُّون يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيدة، والطبيعيُّون يعنون به مبدأ التحريك كما مرَّ. والأحقَّ باسم الفاعل مَنْ يطرد العدم بالكلية عن الشيء من غير شوب نقص وتنزيه.\*

ثمَّ القوى التي من\* مبادي الحركات، بعضهما يقارن النطق والتخيّل، وبعضها لا يكون، والأولى لا يصدر عنها الشيء وحدها، فلا تكون\* قوّة تامة، وإنَّما تتم\* إذا اقترنتها إرادة جازمة تتوقَّف\* على علم بداعي فيجب الفعل، فالقدرة فيها غير\* القوّة والاستعداد، ولهذا قيل: الإنسان مضطّرّ في صورة مختار<sup>١</sup>.

واعلم أنَّ الحركة لا بدَّ لها من قابل وفاعل، ولا يجوز أن يكونا واحداً، لأنَّ أحدهما مكمل مفيد والآخر مُستكمل مُستفيد، فكلّ جسم متحرّك فله محرّك غيره، ولو كان الجسم - بما هو جسم - متحرّكاً\* لم يسكن البتّة، ولكان\* الأجسام كلّها متحرّكة دائماً، فالمحرّك لا يحرك نفسه، بل لشيء لم يكن هو في نفسه\* متحرّكاً، فيكون حركته بالقوّة، والحرّك كيف يسخن نفسه، بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوّة.

فكلّ متحرّك يحتاج إلى ما يخرج من القوّة إلى الفعل، وهذا الخروج هو الحركة. والحركة أمر وجودها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا دفعةً، يقابلها\* أمر بالقوّة بما هو بالقوّة.

ومن هنا ظهر بالبرهان «أنَّ كلّ جسم مركّب من الهوليّ والصورة، لأنَّ كلّ جسم - بما هو جسم - أمر بالفعل، وبما هو قابل للحركة أمر بالقوّة، وهما مُتقابلان، وهاهنا\* كثرة»،<sup>٢</sup> انتهى كلامه (ره).

\* في المصدر: قد يكون... وقد يكون... وشُرِّه... التي هي... والاولى يصدر عنها الشيء وضدّه فلا يكون... وإنَّما يتوقَّف... عن القوّة... بما هو متحرّكاً... ولكانت... لم يكن في نفسه... فقابلها أمر... متقابلات. هاهنا.

١ - القول لأرسطوطاليس. انظر صوان الحكمة / ١٤٤.

٢ - الشواهد الربوبية / ٨٢ - ٨٤.

وأقول: لا يخفى عليك أنَّ مراد الشيخ بقوله هاهنا: «إنَّ النفس يصحَّ أن يُقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوَّة، وكذلك يجوز أن يُقال لها بالقياس إلى ما تقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر: قوَّة» كما هو ظاهر هذا الكلام، وكذا المصرَّح به فيما بعد في بيان أولوية إطلاق الكمال على النفس من إطلاق القوَّة عليها، أنَّه يصحَّ أن يُقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال، بالمعنى المقابل للانفعال كالتحريكات: قوَّة بمعنى الفعل بهذا المعنى، وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبلها من الصُّور المحسوسة والمعقولة، أي بالقياس إلى ما يصدر عنها من الانفعالات، كالأحاساس والإدراكات الجزئية والكليَّة: قوَّة بمعنى آخر، أي قوَّة بمعنى مبدأ الانفعال.

ولا يخفى أيضاً أنَّ ما ذكره أخيراً في بيان الأولوية أنَّ إطلاق القوَّة عليها بمعنى مبدأ الفعل مثلاً، ليس أولى من إطلاقها عليها بمعنى مبدأ الانفعال؛ وكذا بالعكس. فحينئذ لو أُطلق لفظة القوَّة على النفس في تحديدها، فإمَّا أن يراد بها أحد المعنيين دون الآخر، فيرد عليه - مع ما ذكر من عدم أولوية ارادة أحد المعنيين دون الآخر - أنَّه لا يتضمَّن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقاً، بل من جهة دون أخرى، أي من جهة كونها مبدأ الفعل مثلاً، دون جهة كونها مبدأ الانفعال، أو بالعكس، وإمَّا أن يراد بها المعنيان جميعاً، فيرد عليه أنَّه يكون باشتراك الاسم؛ حيث إنَّ لفظة القوَّة مشترك بين معنيين اشتراكاً لفظياً، فيكون من قبيل ذكر الألفاظ المشتركة في التحديد. وقد بيَّن في الكتب المنطقيَّة أنَّ ذكر الألفاظ المشتركة في التحديدات، وكذا الدلالة على المحدود من وجهٍ دون آخر، غير جيِّد ولا صواب.

وهذا بخلاف إطلاق الكمال على النفس. حيث إنَّ معنى الكمال كما بيَّن المُراد به، أي ما به يكمل ويتمُّ وجود الشيء شيئاً بالفعل، كوجود النبات نباتاً بالفعل، والحيوان حيواناً بالفعل. وإن كان مشتركاً أيضاً بين المعنيين، لكن اشتراكاً معنويّاً، ومع ذلك جامع لجميع أنواع النفس؛ فإنَّ النفس من جهة القوَّة التي بها يستكمل إدراك الحيوان - أي هي

مبدأ الانفعال - كمال، ومن جهة القوة التي بها يصدر عنها أفاعيل الحيوان كالتحريكات - أي هي مبدأ الفعل - كمال أيضاً. وكذلك النفس المفارقة كالنفس الإنسانية كمال، والنفس التي لا تفارق كائباتية والحيوانية أيضاً كمال.

ولا يخفى أيضاً أن ما ذكره في وجه الأولوية إنما يتم لو كان اشتراك القوة بين المعنيين اشتراكاً لفظياً، فإنه لو كان اشتراكها بينهما معنوياً كما هو المحتمل، بل الظاهر من كلماتهم كما سنبينه، وأريد بها في التحديد القدر المشترك بينهما، لم يتوجه ما ذكره في وجه الأولوية، بل كان ذكر القوة في تحديد النفس من قبيل ذكر الكمال، في كون الاطلاق على المعنيين بمعنى واحد مشتركاً، وكونه جامعاً لجميع أنواع النفس، ولا تفاوت بينهما إلا في الدلالة على كون النفس كمالاً للنبات والحيوان، كما في صورة ذكر الكمال، وعدم الدلالة على ذلك كما في صورة ذكر القوة. وهذه الدلالة - على تقدير إمكان كونها وجهاً للأولوية المذكورة - إنما تكون وجهاً آخر غير ما ذكره الشيخ، وكلامنا إنما هو في الوجه الذي نظره إليه.

وأما بيان احتمال كون اشتراك القوة - بالمعنى المراد هاهنا - اشتراكاً معنوياً بين المعنيين وبين جميع أنواع النفس، فلا شك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ في إلهيات الشفاء من معاني لفظ القوة، وما نقلنا عن صدر الأفاضل (وكانه تلخيص ما في الشفاء من وجه)، علمت أن لفظة القوة، وإن أطلقت لغةً واصطلاحاً على معانٍ متعددة، إلا أن المعنى المناسب الذي به يصح إطلاق هذه اللفظة على النفس، نباتية كانت أم حيوانية، هو القوة، بمعنى مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث إنه آخر، حيث إن النفس أيضاً من جهة أفاعيلها وتحريكاتها مبدأ التغير في بدنها، من حيث إن البدن غيرها ذاتاً؛ وكذلك هي من جهة إحساساتها وإدراكاتها وانفعالاتها مبدأ التغير في آلاتها، من حيث إنها غيرها ذاتاً، وكذا في نفسها، من حيث إنها غيرها بهذا الاعتبار.

وبالجملة، فالمعنى الذي به يصح إطلاق لفظ القوة على النفس لو أطلق، إنما هو هذا المعنى، لا غيره من المعاني الأخر المذكورة؛ وكأنه لذلك ترى المحقق الطوسي (ره) في

مواضع عديدة من كلامه في شرحه للإشارات - حيث إنَّ الشيخ أطلق لفظة القوة، وأراد بها الصَّورة النوعية أو الطبيعة، أو الكيفيّة أو مشاعر النفس وقواها - فسرها بمبدأ التغيّر من شيء في آخر من حيث هو آخر.

وقال في بعض تلك المواضع التي أطلق فيه الشيخ القوة على الكيفيّة، وذكر أنَّ القوى قد تكون مهيةً نحو الفعل، كالحرارة والبرودة وغيرهما: <sup>١</sup> «إنَّ القوى مبادي التغيّرات وهي بحسب مهياتها» قد تكون صوراً، وقد تكون كيفيات، والمراد هاهنا الكيفيات. وتهيؤها نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدّة للفعل، فإنَّ الفاعل بها هو موضوعاتها، فالقوة المهية نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير في شيء آخر، فهي مبدأ للتغيّر، والقوة المهية نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير\* عن شيء آخر، فهي مبدأ للتغيّر».

ولا يخفى أنَّ النفس من قبيل الصور التي هي مبادي التغيّر، وقد أطلق في بعض تلك المواضع لفظ القوة بهذا المعنى على النفس النباتية وعلى النفس الحيوانية وعلى الفلكية أيضاً، وذكر أنَّ هذه القوى الثلاث تسمّى نفوساً، كما يظهر لمن تصفّح كلامه.

ولا يخفى أيضاً أنَّ القوة بهذا المعنى الذي أريد في إطلاقها على النفس - أي مبدأ التغيّر - معنى واحد مشترك بين معنيي القوة، أي القوة بمعنى مبدأ الفعل، والقوة بمعنى مبدأ الانفعال والقبول؛ فإنَّ كلّاً من الفعل والانفعال ممّا يصدق عليه كونه تغيّراً من وجه. فمعنى مبدأ التغيّر معنى واحد مشترك بين المعنيين اشتراكاً معنوياً، وكأنّه لذلك قال صدر الأفاضل في تفسير القوة بهذا المعنى: «إنَّ القوة قد يقال لمبدأ التغيّر\* في آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلاً أو انفعالاً»<sup>٢</sup>.

ومما يؤيد ما ذكرنا أنّه يظهر من الشيخ نفسه في بيان معاني القوة أنّه - حيث

١ - شرح الإشارات ٢/ ٢٤٣.

\* في المصدر: القوى قد مرَّ أنّها مبادي ... ماهياتها... للتأثير... والقوة... التغيّر.

٢ - الشواهد الربوبية ٨٢، تعليق و تصحيح السيد جلال الدين الانصاري.



فسر القوة بمعنى مبدأ التغير - أدرج القوة الفاعلة والقوة المنفعلة تحته، وجعل كلا منهما قسماً منه.

وقد قال الحكيم ابن رشد المغربي في جامع الفلسفة في تحقيق القوة الغاذية: «إنَّ القوة يقال بضرب من التشكيك على الملكات والصور حين ليس تفعل، كما يقال في النار إنها محرقة بالقوة، إذا لم تحضرها المادة الملائمة للإحراق، وعلى القوى المنفعلة، كما يقال في الخبز إنه دم بالقوة، وفي الدم إنه لحم بالقوة وذلك إذا لم يحضر المحرك.» هذا كلامه.

وهو يدل أيضاً على اشتراك القوة بين القوى الفاعلة والمنفعلة اشتراكاً معنوياً، حيث إنَّ التشكيك مبني عليه، وإن كان في كلامه خلطاً بين القوة بمعنى مبدأ التغير والقوة بمعنى الإمكان، أي الاستعدادي. فإنَّ الظاهر منه أنه أراد بالقوة مبدأ التغير لا مطلقاً، بل من جهة كون تغيره في حدَّ الإمكان. فتدبر.

وبالجملة فليس يظهر ممَّا نقلنا من كلماتهم ولا من غيرها أنهم جعلوا القوة بمعنى مبدأ التغير موضوعة على حدة بوضع لُغوي واصطلاحي لمعنى القوة الفاعلة، وبوضع آخر كذلك لمعنى القوة المنفعلة، حتَّى يكون اشتراكها بينهما اشتراكاً لفظياً، ولا يصحَّ ذكرها في مقام تحديد النفس، لكون استعمال اللفظة المشتركة مخلاً بالتحديد، بل الظاهر أنَّ القوة بهذا المعنى مشتركة بين القسمين اشتراكاً معنوياً، كالكمال، ولا تفاوت بينهما إلا فيما ذكرنا.

فإن قلت: هَبْ أنَّ القوة بهذا المعنى مشتركة معنئى بين القسمين، لكن لا يخفى أنها وردت لغة واصطلاحاً لمعان متعددة، لاسترة في أنها وضعت لكل منها وضعاً على حدة إذ ليس بينها قدر مشترك معنوي، فيكون اشتراكها بين هذا المعنى وبين تلك المعاني اشتراكاً لفظياً، فحينئذ نقول: إذا ذكرت تلك اللفظة في مقام تحديد النفس، كان استعمال اللفظة المشتركة اشتراكاً لفظياً في التحديد، وهو غير جيّد ولا صواب كما ذكره الشيخ. قلت: هذا مع أنه ليس ممَّا كان نظر الشيخ إليه يمكن دفعه، بأننا إذا ذكرنا هذه اللفظة

في مقام التحديد وأردنا بها هذا المعنى الذي ذكرنا؛ فإن كان المتبادر بقرينة المقام إرادة هذا المعنى خاصة دون ماعده من المعاني فلا إشكال، وإن لم يكن ذلك متبادراً، فلا ستره في أنه يمكننا أن نقيّد القوة بقيد تكون به مختصة بالقوة بهذا المعنى، ويستتفي إرادة المعاني الأخر، ولا يكون ذلك من استعمال اللفظ المشترك في التحديد.

فإن قلت: إن المتعارف الشائع في التحديدات عند القوم، أنهم يذكرون أولاً معنى عاماً بمنزلة الجنس يعمّ المحدود وغيره، ثم يقيّدونه بقيد واحد أو أكثر هو بمنزلة الفصل، به يختصّ ذلك المعنى. بل مجموع المقيد، والقيد بالمحدود، ويخرج غيره. وفيما نحن بصدد، حيث كانت لفظة القوة مشتركة لفظاً بين تلك المعاني، ولم يكن هناك معنى عام مشترك، كما هو المفروض، لا يكون ذلك القيد بمنزلة الفصل، فكيف الحيلة في ذلك؟ فإنك إن ذكرت ابتداء لفظة القوة مطلقة، ثم قيّدتها بكونها مبدأ التغير، كأن قلت: إن النفس قوة هي مبدأ التغير، لم يكن الأول بمنزلة الجنس، ولا الثاني بمنزلة الفصل، كما عرفت. وإن ذكرت لفظة مبدأ التغير بدون ذكر لفظة القوة، لم يكن ذلك من إطلاق لفظة القوة على النفس في شيء، كما هو المقصود، كما أنك لو ذكرت لفظة القوة ولم تذكر قيداً يخصّها بمعنى مبدأ التغير، كان ذلك من استعمال اللفظة المشتركة في التحديد.

قلت: الحيلة في ذلك يمكن أن تكون بأن نذكر أولاً لفظة القوة، ثم نتبعها بقيد يجعلها مختصة بالمعنى المراد هاهنا، على أن يكون ذلك القيد تفسيراً للقوة، لا بمنزلة الفصل. كأن نقول: النفس قوة، أي مبدأ تغير. ثم إنه لما كان قولنا: مبدأ تغير، معنى عاماً يشمل غير النفس أيضاً كالطبيعة، كما أنه يشمل مبدأ التغير من حيث الفعل والانفعال جميعاً؛ نضعه كالجنس ونقيده بقيد يكون بمنزلة الفصل، ويخرج به غير النفس، كأن نقول: النفس قوة أي مبدأ تغير مقارنة للإرادة، وهذا كما أن الكمال لما كان شاملاً للكمال الأول والثاني، قيّدناه بالكمال الأول، حتّى يخرج الكمال الثاني.

ثم إنه لما كان المقصود هنا تحديد النفس بالقياس إلى البدن، قيّدناه بكونه كمالاً أولاً لجسم طبيعيّ آليّ يمكن أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء، كما في التحديد الذي ذكره

الشيخ، وهو المشهور بين ائقوم سواء بسواء؛ فعلم من ذلك أنه يصح إطلاق القوة على النفس، وكذا يصح تحديدها بما ذكرنا. والله أعلم بحقيقة الحال.

ثم إن قول الشيخ: «وَيَصَحُّ أَنْ يُقَالَ\* أَيْضاً بِالْقِيَاسِ إِلَى اسْتِكْمَالِ الْجِنْسِ بِهَا نَوْعاً مُحَصَّلاً فِي الْأَنْوَاعِ الْعَالِيَةِ أَوِ السَّافِلَةِ كَمَالٍ، لِأَنَّ طَبِيعَةَ الْجِنْسِ تَكُونُ نَاقِصَةً غَيْرَ مُحَدَدَةٍ مَالِمٍ يَحْصُلُهَا\* طَبِيعَةُ الْفَصْلِ الْبَسِيطِ وَغَيْرِ\* الْبَسِيطِ مُنْضَافاً إِلَيْهَا، فَإِذَا انْضَافَ كَمَلُ النَّوْعِ، فَالْفَصْلُ كَمَالُ النَّوْعِ بِمَا هُوَ نَوْعٌ، وَلَيْسَ لِكُلِّ نَوْعٍ فَصْلٌ بَسِيطٌ، قَدْ عَلِمْتَ هَذَا، بَلْ إِنَّمَا هُوَ لِلْأَنْوَاعِ الْمُرَكَّبَةِ\* مِنْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ، وَالصُّورَةُ مِنْهُمَا\* هُوَ الْفَصْلُ [الْبَسِيطُ] لَمَّا هُوَ كَمَالُهُ\*». هذا بيان لأنه يصح إطلاق الكمال على النفس، ولأن إطلاقه عليها على أي معنى وعلى أية جهة، وحيث كان بيان ذلك، وكذا بيان ما بعده يستدعي تمهيد مقدّمة، قد حقّقها الشيخ في موضع آخر، فلنذكر ذلك ثم نتبعه بشرح هذا الكلام.

فنقول: إنّه قال في الإلهيات الشفاء في فصل «في الفصل بين الجنس والمادة»: «إِنَّ الْجِسْمَ قَدْ يُقَالُ إِنَّهُ جِنْسُ الْإِنْسَانِ وَقَدْ يُقَالُ\* إِنَّهُ مَادَّةُ الْإِنْسَانِ، فَإِنْ كَانَ مَادَّةُ الْإِنْسَانِ كَانَ لَا مُحَالَةَ جُزْءاً مِنْ وَجُودِهِ، وَاسْتِحَالُ أَنْ يَحْصُلَ ذَلِكَ الْجُزْءُ عَلَى الْكُلِّ، وَلِنَنْظُرَ\* كَيْفَ يَكُونُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْجِسْمِ - وَقَدْ اعْتَبَرْنَاهُ مَادَّةً - وَبَيْنَهُ - وَقَدْ اعْتَبَرُ جِنْساً - فَهَنَّاك\* يَصِيرُ لَنَا سَبِيلٌ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا نُرِيدُ بَيَانَهُ.

فإذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا الشرط، ويشترط\* أنّه ليس داخلياً فيه معنى غير هذا، وبحيث لو انضمّ إليه معنى غير هذا، مثل حسّ أو تغذٍّ أو غير ذلك، كان خارجاً عن الجسميّة ومحمولاً في الجسميّة ومضافاً إليها\*، فالجسم مادة.

١ - الشفاء - الطبيعيات ٦/٧. الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

\* في المصدر: أن يقال لها أيضاً... محضاتها... أو غير البسيط... المركبة الذوات... منها... الفصل البسيط لما هو كماله... قد يقال له إنّه... فلننظر... فهناك... هذا. ويشترط أنّه ليس داخلياً... كان معنى خارجاً عن الجسميّة، محمولاً في الجسميّة، مضافاً إليها.

٢ - الشفاء - الإلهيات ٢١٣-٢١٦.

فإن\* أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق، بشرط أن لا نتعرض\* بشرط آخر البتة، ولا نوجب أن يكون\* جسميته لجوهرية مصورة\* بهذه الأقطار فقط، بل جوهريته\* كيف كانت ولو مع ألف معنى\* لخاصية تلك الجوهرية وصوره\* ولكن معها وفيها\* الأقطار. فللجملة أقطار ثلاثة على ماهي للجسم، وبالجملة أي مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرًا ذا أقطار ثلاثة، تكون\* تلك المجتمعات - إن كانت هناك مجتمعات - داخلية في هوية ذلك الجوهر، لا أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار، ثم عرضت\* تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم، كان هذا المأخوذ وهو الجسم\* الذي هو الجنس.

فالجسم بالمعنى الأول، إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة، فليس بمحمول، لأن تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط.

وأما هذا الثاني، فإنه محمول على كل مجتمع من مادة وصوره، واحدة كانت أو ألفًا، وفيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية (التي كالمادة) ومن النفس، لأن جملة ذلك جوهر، وإن اجتمع من معاني كثيرة، فإن تلك الجملة موجودة لافي موضوع، وتلك الجملة جسم لأنها جوهر، وهو جوهر له طول وعرض وعمق.

وكذلك\* الحيوان إذا أخذ حيوانًا بشرط أن لا يكون في حيوانيته إلا جسمية وتغذ\* وحس، وأن يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه، فربما كان لا يبعد أن يكون مادة للإنسان أو موضوعاً وصورته النفس الناطقة، وإن أخذ بشرط أن يكون جسمًا بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسًا، وفي معاني ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس وغير\* ذلك من الصور، ولو كان [وجود] النطق أو فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شيء منها\* أو وضعه، بل مجوزاً وجود أي ذلك كان في هويته، ولكن كان هناك معها بالضرورة قوة

\* في المصدر: وإن... لا يتعرض... لا يوجب أن تكون... مصورة... جوهرية... معنى مفوم لخاصية... وصوره... أو فيها... ونكون... ثم لحقت تلك... المأخوذ هو الجسم... وكذلك فإن الحيوان... لا غير ذلك.

تغذية وحسّ وحركة ضرورة، ولا ضرورة في أن لا يكون غيرها أو يكون، كان حيواناً بمعنى الجنس.

وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق، فإن أخذ الحساس جسماً أو شيئاً له حسّ، بشرط أن لا يكون زيادة أخرى، لم يكن فصلاً، وإن كان جزءاً من الإنسان، وكذلك\* الحيوان، فإن الحيوان غير محمول عليه، وإن أخذ جسماً أو شيئاً مجزئاً له وفيه معه، أي الصور والشرائط كانت بعد أن يكون فيها حسّ، كان فصلاً، وكان الحيوان محمولاً عليه.

فإذن أي معنى أخذته ممّا يشكل الحال في جنسيته أو مادّيته\*، فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه أيها كان على أنها منه وفيه\*، كان جنساً.

وإن أخذتها\* من جهة بعض الفصول، وتّمت به المعنى وختمته، حتّى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل مضافاً من خارج، لم يكن جنساً، بل مادّة. وإن أوجهت لها تمام المعنى، حتّى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعاً.

وإن كنت في الإشارة إلى ذلك المعنى، لا تتعرض لذلك، كان جنساً. فإذاً باسـتـراط أن لا تكون زيادة يكون\* مادّة، وباسـتـراط أن تكون زيادة يكون نوعاً، وإن\* لا تتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كلّ واحد من الزيادات على أنها داخلة في جملة معناه، يكون جنساً، وهذا إنّما يشكل فيما ذاته مركبة، وأمّا فيما ذاته بسيطة، فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه، على النحو الذي ذكرناه قبل هذا الفصل. وأمّا في الوجود، فلا يكون منه شيء متميّز هو جنس وشيء هو مادّة. انتهى كلامه.

ثمّ إنّ حقّق الكلام في بيان تقدّم بعض هذه الاعتبارات على بعض، وحاصله أن الجسميّة مثلاً بمعنى المادّة متقدّمة في بعض وجوه التصوّر، بل بالذات أيضاً على الحيوانية، وبمعنى الجنس متأخّرة عنها كذلك، وبهذا المعنى متأخّرة عن أنواع الحيوان أيضاً كذلك، بل الحيوانية أيضاً بهذا الاعتبار متأخّرة عن أنواعه، وبالاختبار الأوّل

\* في المصدر: وكذلك فإنّ الحيوان غير محمول... مادّيته من هذه فوجدته... فيه ومنه... أخذته... تكون... وبأن.

متقدمة عليها، وكذلك حال كل على جنس ونوع. انتهى بخلاصته.

وأقول: إن توضيح ما ذكره وتحريره، أتأ إذا أخذنا الجسم مثلاً، مجرد أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا المعنى، أي مركباً من الهولي الأولي والصورة الجسميّة المنفردة فيها تلك الأقطار الثلاثة، وأخذناه بالنسبة إلى هذا المعنى بشرط شيء شيئاً محصلاً، لم يبق له تحصيل منتظر، وتمنا حقيقته وختمناها به. ثم أخذناه بالنسبة إلى غير هذا المعنى من المعاني التي يمكن أن تدخل فيه أي معنى كان بشرط لا شيء، أي أنه يشترط أنه ليس داخلًا فيه معنى غير هذا، أو أنه بحيث لو انضم إليه و زيد عليه معنى غير هذا، مثل حسّ وتغذية أو غير ذلك من المعاني، كان ذلك المعنى الزائد خارجاً عن الجسميّة ومضافاً إليها زائداً عليها، كان الجسم المأخوذ بهذا الاعتبار مادة؛ أي مادة خارجيّة بالمعنى الأخص، بالقياس إلى ما اعتبر مضافاً إليه زائداً عليه و جزءاً خارجياً بالنسبة إلى المجموع المركب منه، ومما اعتبرنا زائداً عليه متقدماً عليه في الوجودين؛ وعلّة مادّية بالنسبة إليه، وغير محمول لا على ذلك المجموع، ولا على ما اعتبر زائداً عليه.

أما كونه مادة كذلك، فلأنّ قياسه إلى ما يمكن أن يؤخذ معه مضافاً إليه، قياس المادة الخارجيّة المقابلة إلى الصورة المقبولة التي يمكن اعتبار إضافتها إليها، وجعلها إياها شيئاً محصلاً غير ما كان أولاً.

وأما كونه جزءاً خارجياً بالنسبة إلى المجموع المركب منه، ومما اعتبر زائداً عليه، فلأنه حيث فرض متحصلاً باعتبار ما أخذ داخلًا فيه وختم معناه به، يكون موجوداً بوجود مغاير لوجود المجموع. وكذا الوجود الجزء الآخر المضاف إليه. وحيث أخذ جزءاً لهذا المجموع وموجوداً بوجود مغاير، فيكون جزءاً خارجياً. ويلزم كونه متقدماً عليه في الوجود الخارجيّ والذهنيّ، كما هو شأن الأجزاء الخارجيّة، ويكون أيضاً علّة مادّية له، حيث أنّ وجود ذلك المجموع إذا كان مسبباً عن وجود جزئيه، وأحدهما أو هو الجسم بهذا الاعتبار) مادة للجزء الآخر الذي بمنزلة الصورة أو هو الصورة، كان الجسم علّة

مادّية له.

وأما كونه غير محمول على المجموع وعلى ذلك الزائد، فلأنّ مناط الحمل - على ما هو التحقيق - هو الاتحاد في الوجود، وهذا منتفٍ هنا، إذ المفروض كون الجسم بهذا الاعتبار متحصلاً في نفسه، موجوداً بوجود مغاير لوجود المجموع ولوجود ذلك الأمر الزائد.

أليس من المستبين أنّ الجسم المأخوذ بهذا الاعتبار، إنّما هو مجرد أنّه جوهر ذو أقطار ثلاثة، بشرط أن لا يدخل فيه معنى آخر، وأن كلّ جملة من المجتمعات من الجسم بهذا المعنى ومّا اعتبر زائداً عليه لو لوحظ مجتمعاً معه، ليست مجرد أنّه ذو طول وعرض وعمق، بل هذا مع شيء آخر زائد عليه. وكذا ليس ما اعتبر زائداً عليه نفس كونه مجرد أنّه ذو أقطار ثلاثة، بل بمعنى آخر، لا يصدق أحدهما على الآخر.

ثمّ إنّنا لو أخذنا الجسم جوهرّاً ذا طول وعرض وعمق، وأخذناه بالنسبة إلى ما سوى هذا المعنى من المعاني التي يمكن أن تؤخذ معه لا بشرط شيء، أي بشرط أن لا تتعرض لشرط آخر معه أو فيه نفيّاً ولا إثباتاً، ولا نوجب أن يكون جسيمته لجوهرية مصوّرة بهذه الأقطار فقط، بل نجوّز كون تلك المعاني داخلة في معناه، أعني أن نجوّز كون جوهريته جوهرية كيف كانت، ولو مع ألف معنى من تلك المعاني، وألف صورة من الصور، يكون ذلك المعنى المأخوذ مقوّماً لخاصية جوهرية انجسم المأخوذ أولاً، وتلك الصّورة المأخوذ بحيث يكون فيها أو معها تلك الأقطار أيضاً، أعني أن يكون للجملة من المجتمع من الجسم ومن ذلك المعنى وتلك الصورة، أقطار ثلاثة أيضاً على ماهي للجسم المأخوذ أولاً. وأن يكون كلّ جملة من تلك المنضمّات إليه المجتمعات معه، إن كانت هناك مجتمعات، بعد أن تكون كلّها جوهرّاً ذا أقطار ثلاثة، داخلة في هويّة جوهرية الجسم، لا أن تكون جوهرية تتمّ بالأقطار الثلاثة ثمّ عرضت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي تمّ، أي عن حقيقة الجسم. أعني أن لا نختم جوهرية الجسم بكونه ذا أقطار ثلاثة ولا تتمّ معناه به، حتّى يكون ما يمكن أن يؤخذ معه بعد ذلك خارجاً عن حقيقته،

بل أن نأخذه مع تحصيله في الجملة على هذا الوجه، بحيث يبقى له تحصيل منتظر، يكون ذلك التحصيل المنتظر بتلك المعاني والصور التي يمكن أن تؤخذ معه.

وبالجملة إننا لو أخذنا الجسم المأخوذ من حيث هو هو، من غير اشتراط قيد وجودي أو عديمي غير ما أخذ معه أولاً، مع تجويز كونه مع قيد من القيود التي يمكن أن تؤخذ معه، أو مع عدم ذلك القيد؛ ومع احتمال صدقه على المأخوذ مع القيد وعلى المأخوذ مع عدمه؛ وأخذناه غير متحصل في نفسه التحصيل المطلوب الباقي المنتظر عند العقل، وقابلاً لأن يكون مشتركاً بين أشياء متخالفة المعاني، بأن يكون عين كل منها؛ وإِنما يتحصل بما ينضاف إليه ذلك التحصيل المطلوب، ويصير به أحد تلك الأشياء، فعلى هذا الاعتبار يكون الجسم المأخوذ بهذا الوجه جنساً، أي طبيعة مبهمة ناقصة غير محدودة وغير كاملة، يكون تحصيله المنتظر المطلوب حصوله وكذا تماميته وكماله بذلك المعنى الآخر المأخوذ معه، كما هو شأن الجنس.

وكذا يكون هو محمولاً على كل مجتمع من مادة وصورة، واحدة كانت أو ألغاً، وفيها أو معها الأقطار الثلاثة، أي على كل مجتمع من الجسم المأخوذ أولاً ومن صورة هي بعد تلك الجسميّة كالنفس، نباتيّة كانت أم حيوانيّة، أو غير النفس من الصور التي هي الطباع.

وكذا يكون هو محمولاً على تلك المجتمعات معه، والمنضمّات إليه؛ فإنّ مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود وهو حاصل هنا، إذ لا يكون الجسم المأخوذ على هذا الوجه موجوداً بوجود مغاير لوجود ذلك الأمر المجتمع معه المنضمّ إليه، ولا لوجود المجموع، بل يكون هو وما يعتبر معه موجوداً بوجود واحد.

أليس من المستبين أنّه يصدق على كل جملة من تلك المجموعات، أنّها جوهر ذو أقطار ثلاثة؟ وأنّها موجودة لا في موضوع، وإن صدق هنا معنى آخر أيضاً؟ وكذلك يصدق على كل من تلك الأمور المجتمعة معه أنّه موجود لا في موضوع، وأنّه جوهر ذو أقطار ثلاثة أعم من أن تكون تلك الأقطار الثلاثة فيه أو معه؛ فإنّ فرض الأقطار الثلاثة



قد يكون في شيء كالصورة الجسميّة ونحوها، وقد يكون معه كالتّفسّ مثلاً، أي بعض أقسامها، وبالجمله فيصدق عليه هذا المعنى، وإن صدق هنا معنى آخر أيضاً.

وكذا يكون الجسم بهذا الاعتبار جزءاً عقلياً للمجموع المركّب منه ومن ذلك الأمر الآخر المقوم له، أي النوع الذي هو عبارة عن مجموع الأمرين العقليّين من حيث إنّهما متّحدان في الوجود الخارجيّ.

وإن شئت قلت: إنّ عبارة عن الجسم بشرط شيء، أي بشرط دخول ذلك الأمر الآخر المقوم في حقيقته، بحيث كان أمراً محصّلاً في نفسه، باعتبار أخذ ذلك الأمر الآخر معه، ولم يبق له تحصيل منتظر.

وإن شئت قلت: إنّ عبارة عن ذلك الأمر الآخر، بشرط دخوله في حقيقة الجسم، وجعله له شيئاً محصّلاً كذلك.

فإنّ مآل الجميع إلى أمر واحد يسمّى بالنوع، كما سيّجيء الإشارة إليه.

وبالجمله، فالجنس يكون جزءاً عقلياً بالنسبة إلى النوع، مقدّماً عليه في الوجود العقليّ، وبحسب ملاحظة العقل، كالأجزاء الآخر المسمّى بالفصل: حيث يقال للجنس أوللفصل: إنّ جزء من النوع، لأنّ كلّاً منهما يقع جزءاً من حدّه، ويكون متقدّماً عليه عند ملاحظة العقل صورة مطابقة لنوع داخل تحت جنس نوعاً من التقدّم، كالتقدّم بالطبع.

وأما بحسب الوجود، فهذان الجزءان - وخصوصاً الجنس - متأخّر عنه، لأنّه ما لم يوجد الإنسان مثلاً، لم يعقل له شيء يعمّه شيء يخصّه ويحصّله معنى متحصّلاً بالفعل.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو تصوير كون الشيء مادّة باعتبار، وجنساً باعتبار آخر في الجسم.

وأما تصويره في غير الجسم كالحيوان مثلاً، فبأنّ يقال: الحيوان إذا أخذ حيواناً بشرط أن لا يكون في حيوانيّته إلّا جسميّة وتغذّ وحسّ، وأن يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه، أي إذا أخذ بالنسبة إلى ما هو داخل في حيوانيّته بشرط شيء، وبالنسبة إلى ما بعد ذلك من المعاني التي يمكن أخذها معه بشرط لا شيء، فربّما كان لا يبعد أن يكون مادّة

للإنسان أو موضوعاً، وصورته النفس الناطقة، أي ينبغي أن يكون الحيوان المأخوذ بهذا الاعتبار مادة للإنسان، كالجسم المأخوذ بهذا الاعتبار.

وإنما يجزم به الشيخ هنا على ما يشعر به قوله: «فربما كان لا يبعد» - إلى آخره - كما جزم به في الجسم، لأن القياس وإن كان يقضي أن يكون الحيوان المأخوذ بهذا الاعتبار مادة بالمعنى الأخص، وأن يكون المأخوذ معه خارجاً عن حقيقته صورة بالمعنى الأخص أيضاً، أي صورة مقارنة للمادة كما في صورة فرض الجسم مادة، لكنه غير ظاهر في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان، لأن ما يؤخذ مع الحيوان حينئذ بشرط لا شيء هو النفس الناطقة، وهي ليست بصورة مقارنة للمادة بل مفارقة عنها، فليس الحيوان أيضاً إذا فرض مادة لها، مادة بالمعنى الأخص بالنسبة إليها، كما أن تلك الصورة ليست صورة مقارنة للمادة.

فلذلك قال الشيخ فيما نقلنا عنه في مقام تحديد النفس<sup>١</sup>: «إن ما كان\* من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة، هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها، اللهم إلا أن يُصطلح فيقال لكمال النوع: صورة النوع».

وحيث كان الأمر كذلك، لم يجزم به الشيخ هنا، بل قال على سبيل الاحتمال «فربما كان لا يبعد أن يكون مادة للإنسان أو موضوعاً وصورته النفس الناطقة» أي فربما كان لا يبعد أن يكون مادة للإنسان أو موضوعاً بالمعنى الأعم المتناول لما نحن فيه، يعني إن أطلقنا المادة عليه، أطلقناها وأردنا بها المعنى الأعم الذي يشمل ما يتعلق به شيء آخر نوعاً من التعلق، كالبدن بالنسبة إلى النفس المجردة المتعلقة به، وإن لم يصح إطلاق المادة عليه أطلقنا الموضوع عليه، وأردنا به هذا المعنى الأعم أيضاً، وعلى التقديرين، لو صح إطلاق الصورة على ذلك الأمر الزائد الآخر - وهو هنا النفس الناطقة - ولو لم يكن

١ - الشفاء - الطبيعيات ٧/٢. الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

\* في المصدر: فما كان من الكمال.

الإطلاق على سبيل الحقيقة، بل على نوع من التجوُّز، أو على سبيل الاصطلاح، أطلقنا الصُّورة على النَّفس وإن لم يصحَّ الإطلاق، قلنا أنَّها كالصورة. وبالجملَة أردنا بها أنَّها ليست كالفصل بالنسبة إلى الجنس.

وهذا كما أنَّ القياس يقتضي أن يصحَّ اعتبار النوع أيضاً - كالإنسان - بشرط لا شيء بالنسبة إلى ما يؤخذ معه مشخصاً له، أو كالمشخص، والأمانة للتشخيص، أي الأعراض الحالة فيه. إلَّا أنَّه لا يخفى أن ليس الإنسان بالنسبة إلى تلك الأعراض مادة بالمعنى الأخص، بل موضوعاً لها، كما أنَّ تلك الأعراض ليست بصورة بمعنى الأخص، فتدبر.

ثم إنَّنا لو أخذنا الحيوان بالاعتبار الذي أخذنا الجسم بذلك الاعتبار جنساً، كان هو أيضاً جنساً، أي لو أخذنا الحيوان، مع أخذه بالنسبة إلى ما يدخل في حيوانيته، كالجسمية والتغذية والحس، بالنسبة إلى ما بعد ذلك من المعاني، كالنطق وما يقابل النطق لا بشرط شيء، بمعنى أن لا تتعرض لرفع شيء من تلك المعاني الأخر أو لوضعه، بل نجوز وجود أي معنى من تلك المعاني داخلياً في هوية الحيوان، مقوماً لحقيقته، محصلاً له شيئاً آخر متحصلاً منتظراً، بعد أن كان متحصلاً في الجملة، ومبهماً غير محدود، بحسب ذلك التحصل الباقي المنتظر. أي نجوز كون الحيوان مع كونه ممّا يدخل بالضرورة في حقيقته الجسمية، وقوة التغذية والحس والحركة، بحيث يمكن أن ينضمَّ إليه ما يحصله شيئاً آخر، ويقوم به كالنطق ومقابله، وبحيث لا ضرورة هنا في ذلك.

والحاصل أن لا نختتم معنى الحيوان بما يدخل في حقيقته، ولا نجعل ما يمكن أن ينضمَّ إليه من الأمر المقوم المحصل له خارجاً عنه البتة، بل نجوز مع ذلك انضمامه إليه، وتحصيله إياه وتقويمه له، فحينئذ يكون الحيوان حيواناً بمعنى الجنس، كما أنَّه إذا أخذ الحيوان بشرط شيء، أي بشرط دخول الأمر الآخر المنضمَّ إليه في حقيقته، وكونه أمراً محصلاً في نفسه، ولم يبق له تحصيل منتظر كان نوعاً.

وهذا الذي ذكرنا، هو اعتبار كون الشيء الواحد مادة أو جنساً؛ ومنه يُعلم اعتبار كون الشيء الواحد صورة أو فصلاً، حيث يعلم منه أنَّه بالاعتبار الذي يؤخذ الشيء به

مادة إذا أخذنا ما يمكن أن ينضم إليه أيضاً يكون صورة، وبالاختبار الذي يؤخذ الشيء جنساً إذا أخذ به ما يمكن أن ينضم إليه يكون فصلاً.

وكما أنه إذا أخذ الشيء بشرط لا شيء، وبشرط أن لا يدخل في حقيقته ذلك الأمر الزائد، بل أن يكون خارجاً عنه، يؤخذ ذلك الأمر الزائد أيضاً بشرط لا شيء، أي بشرط أن لا يدخل هو في حقيقة ذلك الشيء، بل أن يكون خارجاً عنه. وحينئذ يكون ذلك الشيء مادة، وذلك الأمر الزائد صورة؛ ويكونان موجودين بوجود على حدة، أي متغايرين بحسب الوجود الخارجي، ومغايراً كل منهما للآخر بحسبه وللمجموع المركب الذي هو شيء آخر غيرهما في الخارج.

وكما أنه إذا أخذ الشيء لا بشرط شيء بالنسبة إلى ذلك الأمر الزائد، ومع تجويز دخوله فيه وتحصيله له، فيكون الأول جنساً والثاني فصلاً منوعاً، كما أنه يكون ذلك الأمر الزائد، بشرط أخذه داخلياً في حقيقة الجنس وتقوّمه به نوعاً، وهو عبارة عن المجموع باعتبار كونه متحداً مع جزئيه في الوجود، وكون الجزئين متحدّين معاً فيه؛ وبالجمله فيكون كل من الجزئين والمجموع متحدّاً في الوجود الخارجي؛ فحينئذ ينبغي أن يكون معنى ما أطلقوه على بعض الصور، أنها صورة نوعيّة، أي محصّلة نوعاً، لكن لا باعتبار ما يطلق عليها الصورة؛ فإنه حينئذ لا يكون المجموع نوعاً، بل باعتبار ما يطلق عليها الفصل المنوع. إلا أنه حيث كانت الذات واحدة، أطلقوا على تلك الذات، التي هي صورة باعتبار أنها نوعيّة، وإن كان ذلك باعتبار كونها فصلاً.

و تصوير الفرق بين الصورة والفصل في ضمن المثال: أن الحساس - مثلاً - إذا أخذ بشرط لا شيء، أي أخذ جسماً شيئاً له حسّ، بشرط أن لا يكون هنا زيادة أخرى، أي أن لا يدخل في حقيقة الحيوان أو الإنسان، بل يكون خارجاً عن حقيقتهما، كما أن الحيوان والإنسان قد أخذوا حينئذ على أن يكون الحساس خارجاً عن حقيقتهما، لم يكن فصلاً لهما، وإن كان جزءاً لهما، أي جزءاً خارجيّاً وصورة لهما، لعدم حصول الاتحاد في الوجود الذي هو مناط الحمل، وصدق أحدهما على الآخر؛ فإنه بهذا الاعتبار لا يمكن أن

يحمل الحيوان أو الإنسان على الحسّاس. ولا الحسّاس عليهما، ولا على المجموع المركّب من الجزئين، بل يكونان موجودين بوجودٍ مغاير، كما هو شأن الصّورة والجزء الخارجي.

وأما لو أخذ الحسّاس لا بشرط شيء، أخذ جسمًا أو شيئًا له الحسّ، ومجوزًا له أو فيه أو معه، أيّ الصّور والشرائط كانت، أي أن يكون هو داخلًا في حقيقة الحيوان أو الإنسان، بعد أن يكون في تلك الصور والشرائط حسّ؛ كان حينئذ فصلًا لهما، أي فصلًا مقوّمًا للحيوان بالذات، وللإنسان بواسطة دخول الحيوان في حقيقته، وكان هو محمولًا عليهما، كما أنّهما محمولان عليه لحصول مناط الحمل، وهو الاتّحاد في الوجود، وكان المجموع - أعني مجموع المقوّم والمتقوّم به - نوعًا، وكذلك المتقوّم به بشرط دخول المقوّم فيه. وكذا المقوّم بشرط دخوله في المتقوّم به، وكان هو - أي النوع أيضًا - متحدًا مع هذين في الوجود اتّحادًا هو منشأ الحمل.

وكذلك الناطق مع أخذه شيئًا له النطق، إذا أخذ بشرط لا شيء؛ أي بشرط أن لا يدخل في حقيقة الإنسان مقوّمًا له، ولا في حقيقة الحيوان محصلًا إيّاه نوعًا محصلًا، بل أن يكون خارجًا عنهما، لم يكن فصلًا وإن كان جزءًا خارجيًا وصورة. وإن أخذ لا بشرط شيء، أي إن أخذ مع أخذه شيئًا له النطق، مجوزًا له أو فيه أو معه أن يكون داخلًا في حقيقة الإنسان مقوّمًا له، وفي حقيقة الحيوان محصلًا له نوعًا كان فصلًا، أي فصلًا مقوّمًا للإنسان وفصلًا مقسّمًا للحيوان، وكان يتحقّق الحمل بينها للاتّحاد في الوجود.

ومن هذه الجملة يعلم كيفيّة أخذ الشيء نوعًا، حيث يعلم أنّه إن أخذ المعنى الجنسيّ بشرط أخذ الفصل معه منضمًّا إليه، أو أخذ المعنى الفصليّ بشرط أخذه مع الجنس، أي أخذ مجموع الأمرين، يكون الحاصل حينئذ نوعًا.

فالمملخص إذن، أن أي معنى أخذته ممّا يشكل الحال في جنسيّته أو مادّيّته، فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه - أيّها كان - على أنّها منه وفيه، كان جنسًا والمضاف فصلًا.

وإن أخذتها<sup>١</sup> من جهة بعض الفصول و تَمَّت به المعنى و ختمته حتَّى أنه لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل مضافاً من خارج، لم يكن جنساً، بل مادة، والمضاف صورة أو كالصورة. وإن أوجبت لها تمام المعنى، حتَّى أنه دخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعاً، وإن كنت في الإشارة إلى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك، كان جنساً. فإذا ن شرط أن لا تكون زيادة، يكون مادة؛ وباشترط أن تكون زيادة، يكون نوعاً، وإن لم يتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات، على أنها داخلة في جملة معناه، يكون جنساً.

و يعلم من هذه الجملة أن هذه الاعتبارات الخمسة المذكورة، أي اعتبار كون الشيء مادة و صورة و جنساً و فصلاً و نوعاً، يمكن في جميع مراتب وجود الجسم إلا في بعض مراتبه، فإنه يمكن ذلك في صورة أخذ الجسم مركباً من الهوى و الصورة الجسمية، ثم أخذه بالنسبة إلى ما بعد ذلك، كالصورة النوعية للبساط من الأجسام بشرط لا شيء، ولا بشرط شيء، أو بشرط شيء؛ وكذا في صورة أخذه مع الصورة النوعية للبساط، ثم أخذه بالنسبة إلى الصورة النوعية للمركبات مطلقاً بالاعتبارات المذكورة. وكذا في صورة أخذه مع الصورة النوعية للمركبات، ثم أخذه بالنسبة إلى النفس النباتية بهذه الاعتبارات. وكذا في صورة أخذه مع النفس النباتية، ثم أخذه بالنسبة إلى النفس الحيوانية بهذه الاعتبارات. وكذا في صورة أخذه مع النفس الحيوانية، ثم أخذه بالنسبة إلى النفس الإنسانية بهذه الاعتبارات. إلا أنه في هذه الصورة، وإن أمكن كون المأخوذ - أي الحيوان - جنساً، و النفس الإنسانية فصلاً، والمجموع نوعاً؛ لكنه لا يظهر كونه مادة بالمعنى الأخص، وكون النفس صورة بالمعنى الأخص، أي الصورة المقارنة للمادة، إلا على نوع من التعميم، أو على سبيل الاصطلاح؛ كما عرفت بيانه.

وبالجملة، فهذه الاعتبارات يمكن فرضها في جميع تلك المراتب، سواء كان

١- أخذه خ ل.

٢- لا خ ل.

الجنس جنساً عالياً أو متوسطاً أو سافلاً، وسواء كان النوع نوعاً عالياً أو سافلاً أو متوسطاً. وسواء كان الفصل قريباً أم بعيداً، وسواء كانت الصورة صورة البسائط أو صورة المركبات أو نفساً.

غير أن هذه الاعتبارات الخمسة، لا يمكن فرضها في الهيولى الأولى بالنسبة إلى الصورة الجسميّة، فإنّه في هذه الصورة، وإن امكن اعتبار كون الهيولى الأولى مادة، والصورة الجسميّة صورة، لكنّه لا يمكن اعتبار كون تلك المادّة جنساً، وتلك الصورة فصلاً، والمجموع نوعاً، لأنّ المعبر في الجنس أن يكون له - أولاً - طبيعة محصّلة في الجملة، ثمّ ينتظر له تحصيل آخر يكون هو بالفصل، والهيولى الأولى ليس لها تحصيل أصلاً، بل هي بالقوّة المحضة، فلا يمكن اعتبارها جنساً، وإذا لم يمكن ذلك، فلم يمكن اعتبار الصورة الجسميّة فصلاً أيضاً، ولا اعتبار المجموع نوعاً.

فعلى هذا، فما ذكره القوم: من أنّ الطبيعة الجسميّة طبيعة نوعيّة، لعلّهم - كما يدلّ عليه كلامهم في ذلك المقام - لم يريدوا به أنّها نوع كسائر الأنواع، بل أرادوا به أنّها طبيعة واحدة محصّلة متّقة في الحقيقة، كالطبيعة النوعيّة.

وغير أنّ هذه الاعتبارات لا يمكن فرضها في النوع الأخير، كالإنسان بالنسبة إلى الأعراض الحالة فيه، مشخّصة كانت أم غير مشخّصة، فإنّه ليس الإنسان بالنسبة إليها مادة بالمعنى الأخصّ، بل موضوعاً؛ ولا تلك الأعراض صورة بمعنى الصورة التي يكون تحصيل المحل وتقومه بها، بل عرضاً يتقوّم بالمحل. وكذلك لا يمكن أن يكون الإنسان جنساً، حيث إنّ المعبر في الجنس كونه طبيعة تامة من وجه، ناقصة من وجه آخر، مهمة يبقى لها تحصيل منتظر وتامية بحسب الإشارة العقليّة، يكون ذلك الجنس وتلك التامية بالفصل، وهو ليس كذلك؛ فإنّه - حيث فرض نوعاً أخيراً، كان تاماً متحصّلاً - لم يبق له تحصيل منتظر بحسب الإشارة العقليّة، حتّى يكون تحصيل ذلك بالفصل، بل إنّما بقي تاميّة بحسب الوجود الشخصي والإشارة الحسيّة، وتكون تلك التامية بالعوارض المشخّصة، وهذا لا يكون منشأ لإيهامه، ومتافياً لتحصيله العقلي. وإذا لم يمكن

اعتباره جنساً، فلم يمكن اعتبار تلك الأعراض فصلاً، ولا المجموع نوعاً آخر، وكيف يمكن اعتبار ذلك نوعاً آخر، مع أن المفروض كونه بدون تلك الأعراض نوعاً أخيراً؟! هذا خلف.

و حيث عرفت ما ذكرنا، علم أن هذا الإشكال، في الفرق بين الجنس والمادة والصورة والفصل والتويع، والاشتباه بينها، الذي يكون رفعه بتلك الاعتبارات المذكورة إنما يكون فيما ذاته مركبة، أي في النوع الجوهرية الذي يكون ذاته مركبة من مادة وصورة، كالجسم والحيوان، وأما فيما ذاته بسيطة غير مركبة فيهما، كبعض الأنواع الجوهرية، مثل العقل والنفس، بل الهيولي الأولى أيضاً وكأنواع الأعراض مطلقاً، سواء كانت أنواعاً عالية أو سافلة أو متوسطة، فلا يقع فيه هذا الإشكال والاشتباه، ولا يمكن فيه تلك الاعتبارات المذكورة من الجهة التي اعتبرت في الأنواع الجوهرية المركبة من مادة وصورة، بل إن العقل عسى أن يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه، على النحو الذي ذكره الشيخ قبل هذا الفصل في بيان إمكان انتزاع أمور متعددة مختلفة من ذات واحدة بسيطة، وأما في الوجود الواقعي، فلا يكون منه شيء متميز في الواقع هو جنس، وشيء متميز كذلك هو مادة، ولا شيء متميز هو فصل، وشيء متميز هو صورة.

وتوضيح ذلك: أن للعقل في تحديد العقل أو النفس، بل الهيولي الأولى أيضاً، أن يعتبر أنه جوهر من شأنه كذا وكذا، فيعتبر الجوهر جنساً، بناءً على أنه جنس لما تحته من الجواهر.

و يعتبر قولنا: من شأنه كذا وكذا، فصلاً محصلاً له نوعاً متحصلاً، و يعتبر الجنس باعتبار كونه بشرط ذلك الفصل، أو الفصل بشرط دخوله في معنى ذلك الجنس نوعاً متحصلاً.

وكذلك للعقل في تحديد أجناس الأعراض، كالكم والكيف والأين وغيرها، التي هي أنواع عالية باعتبار، إذا قلنا: إن معنى العرض جنس لما تحته من الأعراض، أن يعتبر أنه عرض من شأنه كذا وكذا، فيعتبر العرض جنساً، وما بعده من القيد أو القيود فصلاً



محصلاً، والمتحصّل نوعاً. وكذلك له أن يعتبر في تحديد أنواعها التي هي أنواع لتلك الأجناس، وهي أنواع عند كلّ فريق من الحكماء، كالخطّ والسطح والجسم التعليميّ. التي هي أنواع للمقدار وهو جنس لها؛ بأن يقول: إنّ الخطّ مثلاً هو مقدار متّصل من شأنه الانقسام في جهة، وإنّ السطح هو مقدار متّصل من شأنه الانقسام في جهتين، وإنّ الجسم التعليميّ مقدار متّصل من شأنه الانقسام في الجهات الثلاث؛ فيعتبر المقدار جنساً، وما بعده فصلاً والمتحصّل نوعاً وكذلك له أن يعتبر في جميع هذه الفروض ما اعتبره جنساً مادةً، وما اعتبره فصلاً صورةً، من حيث إنّهُ يمكن أن يعتبر الجنس مادةً، والفصل صورةً في الأنواع الجوهرية المركّبة من المادة والصورة، إلّا أنّه لا يكون على هذا شيء متميّز في الخارج أو في الواقع هو جنس، وشيء متميّز مادةً، ولا شيء متميّز كذلك هو فصل، وشيء هو صورة؛ بل كلّ هذه موجود واحد، وشيء غير متعدّد. وكيف يمكن التمييز والتعدّد والمفروض كون الذات واحدة غير مركّبة من مادة وصورة؟

فإن قلت: إذا أخذ العقل الجنس والفصل من نفس ذات بسيطة، ثم اعتبرهما اعتباراً يكونان به مادة وصورة، فيكون الانضمام حينئذ انضمام متّصل بمتّصل، واقتران متميّز متميّز؛ فيلزم من هذا أن يكون المأخوذ منه مركّباً خارجيّاً، بناءً على أن الأمور المتفايرة وخصوصاً المتباينة لا تطابق موجوداً واحداً وذاتاً واحدة بسيطة.

قلت: ما ذكرنا مبني على جواز انتزاع الأمور المتباينة أو المتخالفة، وأخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة وبسيطة، وعلى أن الأخذ على هذا الوجه إنّما هو بمجرد التعمّل العقليّ، وبمحض الاحتيال الذهنيّ. حيث إنّ البسيط لا مادة له ولا صورة إلّا بمجرد اعتبار العقل، وعلى أن التركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود، وإن كان الحد عين المحدود باعتبار، إذ التفاوت بالإجمال والتفصيل، إنّما هو في الملاحظة لا في الملحوظ؛ ولا مانع من ذلك كلّهُ، كما حقّق في موضعه.

وهذا الذي ذكرناه، إنّما هو تحرير ما نقلنا من كلام الشيخ في إلهيات الشفاء، ويتّضح به شرح ما قصدنا شرحه من عبارته في تحديد النفس هنا، حيث يتّضح منه أن معنى قوله:

«و يصح أن يقال أيضاً.. إلى آخره» أنه يصح أن يقال أيضاً للنفس، بالقياس إلى استكمال الجنس بها؛ أي استكمال الجسم الذي هو متعلق النفس، نباتية كانت أم حيوانية، بل إنسانية أيضاً، إذا أخذ ذلك الجسم بالاعتبار الذي يكون به جنساً لا مادة، كما يدل عليه كلامه فيما بعد أيضاً، أي «في أن النفس كمال لجسم طبيعي» إلى آخره..

حيث قال<sup>١</sup>: «و يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادة<sup>٢</sup>». وبالجملة أن يقال لها، بالقياس إلى استكمال ذلك الجسم - الذي هو جنس باعتبار - بها، نوعاً محصلاً في الأنواع العالية أو السافلة، كالجسم النامي والحيوان والإنسان: إنها كمال؛ أي منشأ لحصول ذلك الكمال والتامة النوعية، لأن طبيعة الجنس بما هي جنس تكون ناقصة غير محدودة ما لم يحصلها طبيعة الفصل البسيط، أي الفصل الذي هو جزء متميز في الوجود، كما في الأنواع الجوهرية المركبة من المادة والصورة، وما لم يحصلها الفصل غير البسيط، أي الفصل الذي هو بمجرد اعتبار العقل، من غير أن يكون جزءاً متميزاً، كما في الأنواع البسيطة، حال كون ذلك الفصل البسيط أو غير البسيط منضافاً إلى تلك الطبيعة الجسمية الجنسية، محصلاً لها ومقوماً إياها. فإذا انضاف إليها، كمال النوع وتم؛ فالفصل حينئذٍ كمال النوع بما هو ذلك النوع، سواء كان نوعاً عالياً أم سافلاً، وسواء كان نوعاً إضافياً أم حقيقياً، وسواء كان بسيطاً أم مركباً.

وقد عرفت - أي بما ذكره في الهيئات الشفاء كما نقلناه وحررناه - أن ليس لكل نوع فصل بسيط بالمعنى المذكور، بل إنما هو للأنواع المركبة من مادة وصورة، والصورة منهما هو الفصل البسيط لما هو كماله، أي النوع.

وقد أشعر الشيخ بما ذكره، أن الفصل - وإن كان أعم من الصورة باعتبار أنه يكون للنوع البسيط وغير البسيط جميعاً - بخلاف الصورة فإنها إنما تكون للنوع المركب من مادة وصورة وحده، وأن الفصل حيث كان كمالاً للنوع، كان كمالاً للنوع البسيط

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢/ ١٠. الفصل الأول من المغالة الأولى من الفن السادس.

٢ - في المصدر: المادي.

والمركب جميعاً، وهذا يمكن وجهاً لأولوية إطلاق الكمال في تحديد النفس، من إطلاق الصورة لعمومه وشموله لكل نوع، بخلاف الصورة، إلا أن ما نحن فيه لما كان من قبيل النوع المركب، لم يمكن أن يكون ذلك وجهاً للأولوية، بل الوجه فيها ما سيذكره بعد.

أما بيان أن الحال فيما نحن بصدده كذلك، مع بيان أن النفس فيه فصل وكمال، فلأن كلامنا في النبات والحيوان، ولا خفاء في أنهما كذلك، حيث إنهما بما هما نوعان مركبان من مادة - هي جسمهما إذا أخذ ذلك بالمعنى الذي يؤخذ به الشيء مادة - ومن صورة هي نفسها إذا أخذت بالمعنى الذي يؤخذ به الشيء صورة. ولا يخفى أن إطلاق المادة والصورة بالمعنى الأخص المراد في المركب منهما، وإن لم يصح على جزئي الإنسان، أعني بدنه ونفسه المفارقة، لكنه يصح على نوع من التعميم أو الاصطلاح أو التجوز.

والحاصل أنه يصح الإطلاق على جزئيه أنهما كالمادة والصورة، في أن بدنه جزء به يكون الإنسان بالقوة كالمادة، وأن نفسه جزء به يكون الإنسان إنساناً بالفعل كالصورة، وكأنه لذلك أُطلق فيما قبل على جسم النبات والحيوان وبدنهما مطلقاً - بحيث يشمل بدن الإنسان أيضاً - أنه جزء يكون به النبات والحيوان بالقوة، وأطلق على النفس النباتية والحيوانية مطلقاً - بحيث تشمل النفس الإنسانية أيضاً - أنها جزء يكونان به بالفعل.

فبالجملة، التركيب من المادة والصورة، أو من مثل المادة ومثل الصورة، حاصل في النبات والحيوان والإنسان.

ولا خفاء أيضاً في أن جسم النبات والحيوان، الذي هو المادة باعتبار، وكذا بدن الإنسان الذي هو كالمادة، يمكن أن يؤخذ بالمعنى الذي يمكن أن يؤخذ به الشيء جنساً، وكذلك النفس النباتية والحيوانية المقارنة للمادة، اللتان هما صورة النبات والحيوان، وكذا النفس الإنسانية المفارقة عنها، التي هي كالصورة للإنسان، يمكن أن تؤخذ بالمعنى الذي به يؤخذ الشيء فصلاً، فتكون هي فصولاً لها، فتكون منشأ لاستكمال أجناسها بها أنواعاً محصلة، ومنشأ لحصول كمال تلك الأنواع، فتكون كمالاً بهذا المعنى.

وهذا الذي ذكرنا مع ابتناؤه على ما ذكر، ينتهي أيضاً على مقدمة أخرى قد حققها

الشيخ وغيره في موضعه هي: أنَّ ما يُعبَّر به عن فصول النبات والحيوان والإنسان، كالتَّامِّي والحسَّاس والناطق، إنَّما هي أمارات للفصول وعلامات لها وتعبيرات عنها، وليست هي بالفصول حقيقة؛ إنَّما الفصول بالحقيقة هي ما يصدق عليه تلك المشتقات، وهي النَّفوس لها.

وبيان ذلك على الإجمال، أنَّه وإن كان المميِّز للنبات - مثلاً - عن غيره هو النَّمو، والتميِّز للحيوان عن غيره هو الحسُّ، والتميِّز للإنسان عن غيره هو النطق، إلَّا أنَّ هذه المعاني، التي هي مبادي اشتقاق التَّامِّي والحسَّاس والناطق، ليست بمحمولة بالتواطؤ على ما فرضت هي مميِّزات لها، أي النبات والحيوان والإنسان، إذ لا يقال: إنَّ النبات نموٌّ ولا الحيوان حسٌّ، ولا الإنسان نطق؛ بل إنَّما تُحصل هذه بالتواطؤ، على ما ليست هي بفصول لها. كما يقال: نموُّ هذا الشجر نموٌّ، ونموُّ ذلك الشجر نموٌّ، وحسُّ هذا الحيوان حسٌّ، وحسُّ ذلك حسٌّ، ونُطق زيد نطق، ونُطق عمرو نطق. أو يقال: التزايد في الأقطار نموٌّ، والبصر والسمع حسٌّ، وإدراك الكلِّي نطق، ونحو ذلك.

ولا يخفى أنَّ المعتبر في الفصل المميِّز، أنَّ يكون محمولاً بالمواطأة على ما هو فصل له، إذ قد عرفت أنَّ الفصل ما كان متَّحداً في الوجود مع الجنس والنوع، وهذا الاتِّحاد يقتضي أن يكون هو محمولاً على الجنس والنوع بالمواطأة، وليس الأمر في هذه المبادي للإشتقاق كذلك، بل إنَّها تحمل على الجنس والنوع حملاً بالإشتقاق، وهو ليس بمناطٍ للفصلية.

فظهر أنَّ تلك المبادي ليست بفصول حقيقة، فلننظر في أنَّ المشتقات منها، أي التَّامِّي والحسَّاس والناطق، هل يمكن أن تكون فصولاً حقيقة أم لا؟

فنقول: إنَّ لتلك المشتقات مفهومات، وكذا ما يصدق تلك المفهومات عليه؛ أمَّا مفهوماتها، فهي عبارة عن شيءٍ ما ثبت له النموُّ وشيءٍ ما ثبت له الحسُّ، وشيءٍ ما ثبت له النطق؛ فتكون عبارة عن مفهوم الشيء مع نسبة ما إضافية إلى تلك المبادي للاشتقاق. ولا يخفى أنَّ شيئاً من ذلك لا يصلح لكونه فصلاً، لأنَّ مفهوم الشيء مفهوم عرضي

بالنسبة إلى ما يصدق هو عليه، لا ذاتي، كما هو البين والمبين في موضعه؛ فكيف يمكن أن يكون فصلاً، والفصل يجب أن يكون ذاتياً لما هو فصل له؟ وأيضاً مفهوم الشيء مفهوم عامّ يعمّ ما فرض هو فصل له وغيره؛ والفصل يجب أن يكون مختصاً بما هو فصل له. وكذلك تلك النسبة الإضافية عرض متقوم بطرفيها، أي الشيء وتلك المبادي للإشتقاق؛ فكيف يمكن أن تكون فصلاً؟ فإنها لو كانت فصلاً للأنواع الجوهرية، لزم تقوّم الجوهر بالعرض، وهو محال. وقد عرفت أنّ تلك المبادي للاشتقاق، التي هي إحدى طرفي تلك النسبة، ليست بفصل، فليس شيء من أجزاء هذا المفهوم فصل. وظاهر أيضاً أنّه لا يمكن أن يكون المجموع المركّب من تلك الأجزاء فصلاً، إذ ليس هنا سوى تلك الأجزاء أمراً آخر - من هيئة تركيبية أو نحوها - يصلح أن يكون فصلاً.

فظهر أنّ ليس تلك المفهومات فصلاً، وبقي النظر فيما صدق عليه تلك المفهومات؛ فنقول: إنّ ما صدق عليه التامّي مثلاً، إن كان المراد به الجسم من حيث هو جسم، كان جنساً، فلم يكن فصلاً. وإن كان المراد به الجسم التامّي من حيث هو جسم تام، كان نوعاً، فلم يكن فصلاً أيضاً، وكذلك الحال في الحساس، فإنّه إن أُريد به الجسم التامّي. لم يكن فصلاً بل جنساً، وإن كان المراد به الحيوان، كان نوعاً، فلم يكن فصلاً أيضاً. وكذلك الحال في الناطق، فإنّه إن أُريد بما صدق هو عليه الحيوان، كان جنساً، وإن كان المراد به الإنسان، كان نوعاً، فلم يكن فصلاً أيضاً. فبقي أن يكون المراد بما صدق عليه تلك المفهومات أمر آخر وراء هذه، يمكن أن يكون فصلاً، وهو الموصوف حقيقة بهذه المشتقات، وبتوسطه، أي بتوسط اتّحاده مع ذلك الجنس والنوع. اتّصف الجنس والنوع بها، وصحّ الحمل بينها بالتواطؤ، أي النفس النباتية للنبات، والحيوانية للحيوان، والناطقة للإنسان، التي بها امتازت هذه عمّن غيرها وتحصّلت وتقومت، ولا نعني بالفصل إلّا هذا.

### إيراد شبهة هنا ودفعها

لا يقال: إذا كان امتياز تلك الأنواع بتلك الفصول التي قلت إنّها تلك النفوس، فامتياز

تلك النفوس مع أنّها واقعة تحت أعمّ المقولات البتّة بماذا؟

لأنّا نقول: هذه شبهة لا اختصاص لها بهذا الموضع، بل واردة على كلّ فصل؛ وحلّها أن يقال: إنّ امتياز تلك الفصول إنّما هو بذواتها وأنفسها، بفصول أخرى.

وبيان ذلك أنّ امتياز تلك الفصول بفصول أخرى، إنّما يلزم لو كانت أعمّ المقولات التي فرضتها مقولة على تلك الفصول قولاً ذاتياً، كقول الجنس على النوع، وليس الأمر كذلك، بل قولها عليها قول عرضي، مثلاً الحيوان وإن كان يقال على الإنسان والناطق، إلا أنّ قوله على الإنسان قول ذاتي، بمعنى أنّه جنس له، وهو نوع له يحتاج في تمييزه عن غيره بفصل، وهو الناطق. وقوله على الناطق ليس كذلك، فإنّه لو كان كذلك، لكان الناطق أيضاً نوعاً والحيوان جنساً له أيضاً، فيحتاج إلى فصل آخر، وهذا الفصل الآخر لو كان قول الحيوان عليه قولاً ذاتياً كذلك، فيحتاج إلى فصل آخر، وهكذا؛ فيلزم التسلسل، وهو محال.

فبقي أن يكون قول الحيوان على الناطق قولاً عرضياً، وأن يكون امتياز الناطق عن غيره بذاته، من غير احتياج إلى فصل آخر يميّزه عن غيره، كما هو رأي الشيخ وكثير من الحكماء.

وإن شئت قلت: إنّ امتيازها عن غيره بذاته، وكذا بوجوده الخاص الذي هو متميّز بذاته، حتّى يستقيم أيضاً على رأي من يجعل الفصل بالحقيقة هو الوجود الخاص، كما في المشخص. والله أعلم بحقيقة الحال.

ثمّ إنّ قول الشيخ<sup>١</sup> «ثمّ كلّ صورة كمال وليس كلّ كمال صورة، فإنّ الملك كمال المدينة» إلى آخر ما ذكره بيان للفرق بين الصورة والكمال، وأنّه إذا قلنا في تعريف النفس «إنّها كمال»، كان أولى، حيث كان أدلّ على معناها المقصود منها؛ وكان أيضاً يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها النباتية والحيوانية والإنسانية، ولا يشذّ النفس المفارقة عن المادّة كالإنسانية عنه، بخلاف ما إذا قيل في تعريفها: «إنّها صورة»،

ظاهرة أنه يبين ذلك الفرق بوجهين، وقرع على الأول منهما الأولوية من جهة تضمن جميع أنواع النفس. وعلى الثاني الأولوية من جهة كونه أدل على معناها.

وبيان الأول: أنه لا يخفى أن كل صورة كمال، أي أن كل صورة نوعية منطبعة في المادة كمال، لأنها متى يكمل بها ذو الصورة. سواء اعتبر كونها كمالاً من جهة اعتبار كونها صورة، حتى تكون كمالاً للجملة منها ومن المادة، أو من جهة اعتبارها فصلاً، حتى تكون كمالاً للنوع.

وبالجملة فالصورة كمال، ولا يخفى أيضاً أن ليس كل كمال صورة كذلك، فإن الملك كمال المدينة، والزبان كمال للسفينة، من حيث إنهما يتم بهما ما هو المقصود من المدينة والسفينة ويكمل معهما، والحال أنهما ليسا بصورتين كذلك للمدينة والسفينة، بل هما مفارقا الذات عنهما، وما كان من الكمال مفارق الذات، لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، أي صورة بالمعنى المراد منها عند القوم؛ فإن الصورة بالمعنى المصطلح عليه هي الصورة المنطبعة في المادة القائمة بها، وظاهر أن الكمال المفارق الذات ليس كذلك، اللهم إلا أن يُصطلح ويُقال لكمال النوع، وإن كان مفارق الذات؛ إنه صورة النوع بالحقيقة. فظهر أن الكمال قد يكون صورة منطبعة في المادة، وقد يكون مفارق الذات؛ بخلاف الصورة فإنها لا تكون مفارقة الذات إلا بنوع من الاصطلاح. وظاهر أيضاً أن النفس التي نحن بصدد تحديدها، أعم من المنطبعة والمفارقة، حيث إنها أعم من النباتية والحيوانية المنطبعتين، ومن الإنسانية المفارقة.

فلو قلنا في تحديدها: إنها صورة، وأردنا ما بها الكمال أيضاً، لكانت مخصوصة بالأوليتين خاصة، بخلاف ما إذا قلنا: إنها كمال، فإنه حينئذ يشمل الجميع، أي جميع أنواع النفس من جميع وجوهاها، ولا يشذ النفس المفارقة للمادة عنه، وهذا هو تحرير ما ذكره.

### مناقشة مع الشيخ

إلا أنك خير بأن ما ذكره من الشاهد على الكمال المفارق الذات، كأنه لا ينطبق على

ما نحن بصدد.

فإن المقصود وجود كمال مفارق الذات، أي الذي ليس بصورة، مع هذا يكون كونه كمالاً باعتبار أنه فصل للنوع وكمال له، كالنفس الإنسانية على ما عرفت من بيان حالها، وظاهر أن الملك والزبان، كما أنهما ليسا بصورتين للمدينة والسفينة، ليسا بفصلين لهما أيضاً. فالأحسن في بيان الفرق وتفرع الشمول عليه أن يقول: إن الصورة المنطبعة كمال، وليس كل كمال صورة كذلك، لأنه قد يكون الكمال للنوع فصلاً للنوع، فصلاً ليس صورة في المادة والمادة، كالنفس المفارقة الإنسانية على ما عرفت؛ ثم يفرع الشمول الذي ادّعاء كما ذكرنا، لكنه أعلم.

وأما بيان الثاني: فلأن الاصطلاح قد استقرّ على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة، وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالاً؛ أي بالقياس إلى جملة المادة والصورة من جهة ما هما صورة ومادة، بل بالقياس إلى جملتهما من جهة ما هما جنس وفصل، أي النوع، غايةً باعتبار انتهاء الحركة إليه، وكمالاً باعتبار تمامية النوع وكماله به، وبالقياس إلى التحريك، أي بالقياس إلى تحريكه للمادة حتى تصير شيئاً بالفعل مبدأً فاعلياً وقوة محرّكة. وإذا كان الأمر كذلك، فالصورة من حيث إنها صورة، وبالنظر إلى نفس مفهومها الإصطلاحي، تقتضي نسبته إلى شيء بعيد مابين في الوجود من ذات الجوهر الحاصل من الصورة المتقوم بها، وإلى شيء يكون الجوهر الحاصل منها هو ما هو بالقوة، وإلى شيء لا ينسب الأفاعيل إليه؛ وذلك الشيء الموصوف بهذه الأوصاف الثلاثة هو المادة، لأنها صورة باعتبار وجودها للمادة؛ والكمال من حيث هو كمال، وبالنظر إلى نفس مفهومه الإصطلاحي، يقتضي نسبته إلى الشيء التام الذي يصدر عنه الأفاعيل. وبالجملة نسبته إلى الشيء الذي هو بخلاف الشيء الأول، لأنه كمال باعتبار النوع.

فبين من هذا: أننا إذا قلنا في تعريف النفس: إنها كمال، كان أدلّ بمفهومه على معنى النفس الذي هو المقصود هنا، إذ ظاهر أن المقصود من معناها أنها مما يكمل ويتم الشيء الذي يصدر عنه الأفاعيل المقصودة منها، فهذا الاعتبار أيضاً يكون إطلاق الكمال على



النفس النباتية والحيوانية والإنسانية أولى من إطلاق الصورة عليها، كما كان ذلك باعتبار الوجه الأول، أي الشمول لجميع أنواع النفس من جميع الوجوه أولى.

وقوله: «وأيضاً إذا قلنا: إن النفس كمال، فهو أولى أن نقول: قوة، وذلك لأن الأمور الصادرة عن النفس.» - إلى آخر ما ذكره - بيان لأولية إطلاق الكمال عليها من إطلاق القوة، وقد عرفت تحريره مع ما فيه.

وقوله: «لكننا إذا قلنا: كمال، لم يُعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر، فإن معنى الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً، والنبات بالفعل نباتاً؛ وهذا لا يفهم عنه بعد أن ذلك جوهر أو ليس بجوهر، لكننا نقول» - إلى آخر ما ذكره -

بيان لأنه بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يثبت كونه جوهرًا بالمعنى الذي اصطلاح عليه، إلا أن توضيحه يستدعي الإحاطة بما ذكره في إلهيات الشفاء في فصل تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلي<sup>١</sup>

«قال: إن الوجود للشيء قد يكون بالذات، مثل وجود الإنسان إنساناً، وقد يكون بالعرض، مثل وجود زيد أبيض. والأمور التي بالعرض لا تحد. فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود، والوجود الذي بالذات.

فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين: أحدهما: الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والنوع في نفسه، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير أن يصح<sup>\*</sup> مفارقتها لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع.

والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة، وهو الجوهر.

وإن كان ما أشير إليه في القسم الأول موجوداً في موضوع، فذلك الموضوع لا يخلو

١ - الشفاء - الإلهيات ٧/ - ٦٠.

\* في المصدر: تصح.

أيضاً من أحد هذين الوصفين، فإن كان الموضوع جوهرأً، فقوام العرض في الجوهر، وإن لم يكن جوهرأً، كان أيضاً في موضوع، ورجع البحث إلى الابتداء، واستحال ذهاب ذلك إلى غير النهاية\*، كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة.

فيكون لا محالة بآخره\* فيما ليس في موضوع، فيكون في جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجوداً، وغير مقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود.

وأما أنه هل يكون عرض في عرض، فليس\* ذلك بمُستتكر، فإن السرعة في الحركة، والاستقامة في الخط، والشكل المسطح في البسيط، وأيضاً فإن الأعراض تُنسب إلى الوحدة والكثرة، وهذه - سنبين لك - أن\* كلها أعراض. والعرض - وإن كان في عرض - فهما جميعاً في موضوع. والموضوع بالحقيقة هو الذي يُقيّمهما جميعاً، وهو قائم بنفسه.

ثم قد جوّز كثير ممن يدعى المعرفة أن يكون شيء من الأشياء جوهرأً وعرضاً معاً بالقياس إلى شيئين، وقال\*: إن الحرارة عرض في غير جسم النار، لكنها في جملة النار ليست بعرض، لأنها موجودة فيها كجزء. وأيضاً ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى، فإذا ن وجودها في النار ليس وجود العرض فيها، فإذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض، فوجودها فيها وجود الجوهر.

وهذا غلط، كبير\* قد أشبعنا القول فيه في أوائل المنطق، وإن لم يكن ذلك موضعه، فإنهم إنما خلطوا فيه هناك.

فنقول: قد علم منا سلف إن بين المحلّ والموضوع فرقاً، وأن الموضوع يعني به ما صار بنفسه ونوعيته قائماً ثم صار سبباً لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه، وأن المحلّ كل شيء يحلّه شيء فيصير بذلك الشيء بحالٍ ما، فلا يبعد أن يكون شيء موجوداً في المحلّ\*، ويكون ذلك المحلّ لم يصّر نفسه\* نوعاً قائماً كاملاً بالفعل، بل إنما تحصل

\* في المصدر: إلى غير نهاية... لا محالة آخره... فليس بمُستتكر... سنبين لك كلها... فيقول... وقد أشبعنا... في محلّ...  
بنفسه.

قوامه من ذلك الذي حلّه وحده أو مع شيء آخر، أو أشياء أخرى اجتمعت، فصيرت ذلك الشيء موجوداً بالفعل، أو صيرته نوعاً بعينه.

وهذا الذي يحلّ هذا المحلّ، يكون لا محالة موجوداً لا في موضوع؛ وذلك لأنّه ليس يصحّ أن يقال: إنّ في شيء، إلا في الجملة أو في المحلّ، وهو في الجملة كجزء، وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه، وهو في المحلّ ليس كشيء حصل في شيء، ذلك الشيء قائم بالفعل نوعاً، ثم يقيم الحال فيه. بل هذا المحلّ جعلناه إنمّا يتقوّم بالفعل بتقويم ما حلّه، أو جعلناه \* إنمّا تتمّ \* له به نوعيته إذا كانت نوعيته إنمّا تحصل \* به أو تصير له نوعيته باجتماع أشياء جعلتها تكون \* ذلك النوع.

فبيّن أن بعض ما في المحلّ ليس في موضوع.

وأما إثبات هذا الشيء الذي هو محلّ دون موضوع، فذلك علينا إلى قريب.

وإذا أثبتناه، فهو الشيء الذي يخصّه في مثل هذا الموضوع باسم الصورة، وإن كنا قد نقول لغيره أيضاً صورة باشتراك الاسم. وإذا كان الموجود لا في موضوع هو المستى جوهرًا، فالصورة أيضاً جوهر. فأما المحلّ الذي لا يكون في محلّ آخر، فلا يكون في موضوع لا محالة، لأنّ كلّ موضوع في موجود \* فهو موجود في محلّ، ولا ينعكس، فالمحلّ الحقيقي أيضاً جوهر، وهذا المجتمع أيضاً جوهر. انتهى موضع الحاجة من كلامه. ومضمونه واضح، إلّا أنّه لا يستبين منه بيان غلط ما أسنده إلى كثيرٍ معن يدّعي المعرفة، من تجويز كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا معاً بالقياس إلى شيئين. وبيان خلطهم الذي قال إنّ أشبع القول فيه في أوائل المنطق، وما ذكره فيها، وإن لم يكن الآن في نظرنا، إلّا أنّ فيما ذكره هنا في بيان أنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يُعلم منه أنّها جوهر أو عرض، كأنّه إشارة أيضاً إلى بيان ذلك الغلط والخلط كما سنبينه.

وبالجملة، فبيان ما ذكره هنا يتوقّف من وجهٍ على فهم ما نقلناه عنه في الإلهيات، وكذلك بيان ما ذكره ثمّة يتوقّف من وجهٍ على ما ذكره هنا، كما سيظهر ذلك كلّهُ عن

قريب. وحيث كان الأمر كذلك، فنقول.

قوله هنا: «لكنّا إذا قلنا كمال - إلى قوله -: لكنّا نقول»

ادّعاء بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يعلم منه جوهريّتها أو عرضيّتها، وذلك ظاهر.

وقوله<sup>١</sup>: «لكنّا نقول: إنّ لا شك لنا في أنّ هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى الذي يكون به الموضوع جوهرًا، ولا أيضًا بالمعنى الذي يكون به المركّب جوهرًا، فأما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه» - إلى آخر ما ذكره - بيان لذلك الادّعاء.

وتحريره: أنّه لا شك لنا في أنّ هذا الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانًا، والنبات بالفعل نباتًا، وسعيّناه بالنفس، ليس بجوهر بالمعنى الذي يكون به الموضوع جوهرًا، على ما بيّنه فيما نقلناه عنه في الإلهيّات من معنى الموضوع ومعنى جوهريّته، إذ لم نعتبر ذلك الشيء موضوعًا، حتّى يكون جوهريّته بمعنى جوهرية الموضوع. بل ولم نعتبره محلًّا مطلقًا أيضًا على ما بيّنه هنالك من معناه ومعنى جوهريّته؛ فلا يكون جوهريّته بمعنى جوهرية المحلّ مطلقًا أيضًا، ولا أيضًا يكون جوهرية ذلك الشيء بالمعنى الذي يكون به المركّب جوهرًا، على ما بيّنه أيضًا هنالك من معنى المركّب ومعنى جوهريّته، إذ لم نعتبر ذلك الشيء مركّبًا أيضًا. وبالجملة لا يكون جوهريّته بمعنى جوهرية الجسم وجوهرية مادّته، إذ لم نعتبره شيئًا من ذلك، بل إنّما اعتبرناه كمالًا هو باعتبار ما فصل، وباعتبار ما صورة.

وحيث اعتبرناه كذلك، فلننظر في أنّه هل يلزم من اعتباره كمالًا جوهريّته، بمعنى جوهرية الصورة في الجسم التي هي باعتبار ما فصل وكمال له؟ فنقول: إنّ قال قائل: إنّني أقول للنفس جوهر، وأعني به الصورة خاصّة، ولست أعني به معنى أعمّ من الصّورة بحيث يشمل الموضوع والمركّب ونحوهما أيضًا، بل معنى أنّه جوهر معنى أنّه صورة، وهذا ممّا قاله خلف منهم، فحينئذ فلا يكون مع هذا القائل موضع بحث ونزاع واختلاف

البتّة، لأن مفاد قوله هذا إنّما هو مجرّد إطلاق لفظ الصّورة على الجوهر، ومجرّد إطلاق لفظ الجوهر على النفس، من دون أن يكون هناك معنى الجوهر أو معنى ما قصد بالصورة الجوهرية. فيكون معنى قوله: «إنّ النفس جوهر» أنّها صورة، أي يُطلق عليها لفظ الصّورة، بل يكون قوله: «الصورة جوهر» بهذا المعنى أيضاً. أي أنّها يطلق عليها لفظ الجوهر. فيكون كقوله: «الصورة صورة أو هيئة، والإنسان إنسان أو بشر» لأنّ الصورة كما يُطلق عليها لفظ الصورة، يطلق عليها لفظ الهيئة، وكذلك الإنسان يطلق عليه هذان اللفطان.

وبالجملة فيكون هذا القول هدياناً من الكلام، كما لا يخفى، وحيث كان هذا القول منه بهذا التفسير غير مفيد هنا فائدة في إثبات معنى الجوهرية للنفس، فبقي أن يكون قد عنى بالصورة التي أطلقها على النفس معنى يقصد بالجوهر، حتّى يكون مفيداً هنا. فنقول: إن عنى بالصورة معنى الجوهر، أي ما ليس في موضوع البتّة، أي لا يوجد بوجه من الوجوه قائماً في الشيء الذي يتناهى لك، - أي في الإلهيات - موضوعاً البتّة، أي أن لا يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، كما هو معنى الجوهر وحقيقته كما يتّيه هنالك، فلا يخفى أنّ هذا الإدّعاء من هذا القائل، إنّما هو لأجل أنّه رأى النفس كمالاً وصورة، وظنّ ثبوت حقيقة الجوهر ومعناه لكلّ كمال وصورة، فحكم بثبوت معناه للنفس، ولا ستره في أنّه لا يصحّ كليّاً، أي ليس كلّ كمال جوهر بهذا المعنى، فإنّ كثيراً من الكمالات التي هي صور أيضاً باعتبار، تكون هي في موضوع وأعراضاً لا محالة، سواء كانت كمالات أول أو ثواني، وهذا كالشكل للسيف والقطع له، وكالتميّز والروية والإحساس والحركة للإنسان، والحرارة التي هي كمال للنار في غير جسم النار، فلم يلزم من كون الشيء كمالاً أو صورة كونه جوهرًا بالمعنى المذكور، حيث إنّّه قد يمكن أن يكون عرضاً كما في تلك الأمثلة.

وبهذا القدر قد تمّ ما قصده الشيخ من منع الكلية، إلّا أنّ ما ذكره بعد ذلك من قوله<sup>١</sup>

«وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركّب، ومن حيث كونه فيه ليس في موضوع» - إلى آخر ما ذكره - .

بيان : لأنّ الشيء إذا كان في شيء ما في موضوع، وفي شيء آخر لا في موضوع، فإنّ ذلك لا يجعله جوهرًا، وفيه إشارة أيضاً إلى وجه الغلط والخلط الذي نسبته في الإلهيات إلى كثير ممّن يدّعي المعرفة.

وتحريره: أنّا لو جوّزنا في ذلك الكمال الذي قلنا أنّه في موضوع بالقياس إلى شيء كونه بالقياس إلى شيء آخر لا في موضوع، كما في الحرارة، حيث إنّها في غير جسم النار في موضوع البتّة، وقلنا إنّها في جسم النّار، أي في جملة النّار، وفي المركّبة منها من حيث كونها فيها، ليست في موضوع وليست بعرض، لأنّها موجودة فيها كجزء، وأيضاً ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى.

وبالجملة أنّها بالقياس إلى النار ممّا ينتني عنها صفة العرض، كما ادّعاء كثير ممّن يدّعي المعرفة؛ فإنّ ذلك لا يجعلها جوهرًا في حدّ ذاتها، لأنّ كونها جزءاً من النار لا يمنعها أن تكون في موضوع في حدّ ذاتها، حيث إنّ كون شيء في شيء ما، لا كالشيء في الموضوع، لا يكفي في كونه جوهرًا في حدّ ذاته، كما ظنّه بعضهم كال كثير ممّن يدّعي المعرفة، لأنّ حقيقة الجوهر على ما عرّفها القوم: ما لا يكون في شيء من الأشياء بوجه من الوجوه موجوداً في الشيء الذي سمّوه موضوعاً، حتّى يكون في حدّ ذاته وفي نفسه جوهرًا، وهذا المعنى كما هو صريح كلمات الشيخ في تعريف الجوهر، كذلك هو مدلول ما قاله بعضهم في تعريفه: «أنّه الموجود لا في موضوع» حيث إنّ الموضوع نكرة في سياق النفي وهي تفيد العموم.

والحاصل أنّ الجوهر ما لا يكون في شيء من الأشياء في موضوع، لأنّ يكون ذلك بالقياس إلى شيء مخصوص، فعلى هذا، فالحرارة في جسم النّار - وإن فرضناها فيها - لا في موضوع، ممّا ليس يكون بذلك حقيقة الجوهر في حدّ ذاتها، لأنّ ذلك إنّما هو لها بالقياس إلى جسم النار، لا بالقياس إلى جميع الأشياء، وهذا ليس من معنى الجوهر. نعم

هي باعتبار كونها في غير جسم النار في موضوع ممّا يكون حقيقة العرض، لأنّ تحديد العرض حيث كان في مقابله تحديد الجوهر، على ما عرفت؛ يكون ما كان في شيء من الأشياء في موضوع، كما يدلّ عليه قولهم: «إنّه الموجود في موضوع» حيث كان الموضوع نكرة في الإثبات، وهي لا تفيد العموم، أي ما كان بالقياس إلى شيء ما في موضوع، وإن لم يكن بالقياس إلى غيره في موضوع. فعلى هذا يلزم أن يكون ما يوجد في شيء ما في موضوع عرضاً، وإن وجد في ألف شيء لا في موضوع، ولا يخفى أنّ تلك الحرارة المفروضة حالها ما ذكر.

وبيان هذا بعبارة أخرى، ما ذكره الشيخ: أنّه لم يكن الجوهر - كما يعلم من تعريفه - ما لا يكون بالقياس إلى شيء على أنّه في موضوع، حتّى يكون الشيء من جهة ما ليس في هذا الشيء على أنّه في موضوع جوهرًا، بل أنّما يكون جوهرًا إذا لم يكن ولا في شيء من الأشياء على أنّه في موضوع. وهذا المعنى لا يحصل بكونه في شيء ما موجوداً لا في موضوع، فإنّ ذلك ليس له بالقياس إلى شيء، حتّى إذا قيس إلى شيء يكون فيه لا كما يوجد الشيء في موضوع، صار جوهرًا. وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بحيث يكون عرضاً، بل هو اعتبار له في ذاته، فإنّ الشيء إذا تأمّلت ذاته ونظرت إليها، فلم يوجد لها موضوع البتّة، كانت في نفسها جوهرًا. وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع، بعد أن يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في موضوع، فهي في نفسها عرض. فظهر بما ذكر أنّ كثيراً من الكمالات تكون أعراضاً موجودة في موضوع، وأنّ كونها بالقياس إلى شيء ما موجودة لا في موضوع، لا يجعلها جوهرًا في نفسها.

وظهر أيضاً أنّه غلط من ادّعى أنّه يجوز أن يكون شيء بالقياس إلى شيء عرضاً، وبالقياس إلى آخر جوهرًا، فتدبّر.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «وليس إذا لم يكن عرضاً في شيء فهو جوهر فيه، فيجوز أن

١ - الشفاء - الطبيعيات ٩/٢، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من القرن السادس.

\* في المصدر: تكن... فهي.

يكون الشيء لا عرضاً في الشيء ولا جوهرأ في الشيء، كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحداً في الشيء\* ولا كثيراً، ولكنه\* في نفسه واحد أو كثير، كأنه دفع توهم ينشأ هنا. وبيان التوهم: أن الحرارة في جسم النار - مثلاً - لا يخفى أن وجودها فيها ليس وجود العرض في الموضوع، كما هو المفروض؛ وإذا لم تكن عرضاً فيها، فهي جوهر فيها، لأن الجوهرية والعرضية متقابلتان، فلا يمكن ارتفاعها، بل إذا انتفت إحداهما ثبتت الأخرى. وإذا ثبت أنها في جسم النار جوهر مع أنها في غير جسم النار عرض، عاد المحذور جذعاً، وهو لزوم كون تلك الكمالات المذكورة بالقياس إلى شيء ما جوهرأ بعد أن كانت بالقياس إلى آخر عرضاً. وكذا لزوم كون شيء واحد جوهرأ وعرضاً معاً بالقياس إلى شيئين.

وبيان دفع هذا التوهم: أنك قد عرفت أن ليس ذلك المعنى بالقياس إلى شيء، فحينئذ يجوز أن يكون الشيء لا عرضاً في الشيء ولا جوهرأ في الشيء، بل يكون في نفسه جوهرأ وعرضاً، وهذا ليس من ارتفاع المتقابلين المحال، كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحداً في الشيء، ولا كثيراً في الشيء، ولكنه في نفسه واحد أو كثير، والحال أن الوحدة والكثرة أيضاً متقابلتان.

وقوله<sup>١</sup>: «وليس الجوهرية والجوهر واحدأ، ولا العرضية بمعنى العرض الذي في إيساغوجي هو العرض الذي في قاطيغوريوس\*، وقد بينا هذه الأشياء لك في صناعة المنطق» كأنه دفع توهم آخر ينشأ هنا.

وبيان التوهم: أننا سلمنا أنه بمجرد كون الشيء كمالاً للشيء لا يلزم جوهريته، حيث إن كثيراً من الكمالات أعراض، وكونها في شيء ما موجودة لا في موضوع، لا يجعلها جوهرأ كما ذكرت. لكننا نقول: إن الكمال الذي نحن بصدد بيانه، أي النفس النباتية والحيوانية والإنسانية، حيث جعلنا كونها كمالاً، باعتبار كونها فصولاً لنسوع النبات

١ - الشفاء - الطبيعيات ٩/٢ الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس. ومرف في ص ٩٦.

\* في المصدر: في شيء... لكنه ولا العرض بمعنى العرضي... قاطيغوريوس.



والحيوان والإنسان، التي هي أنواع جوهرية مركبة من مادة وصورة. أي الفصول التي هي باعتبار ما صورة، كما في النبات والحيوان، وكالصورة كما في الإنسان، يكون جوهرًا البتة. إذ لو كان عرضاً، لكان تقوّم تلك الأنواع الجوهرية به، ويلزم تقوّم الجوهر بالعرض وهو محال. وإذا كان جوهرًا، ثبت ما هو المطلوب، وهو جوهرية تلك النفوس التي قلنا إنها كمال.

وبيان دفع هذا التوهم: أن ليس الجوهرية والجوهر واحداً، إذ الجوهرية ما كان حمله على الشيء، حملاً جوهرياً، أي ذاتياً كحمل الجنس على النوع، وحمل النوع على الشخص. والجوهر ما كان موجوداً لا في موضوع البتة بالقياس إلى ذاته وإلى جميع الأشياء. وكذلك العرضي والعرض الذي في إيساغوجي، أي في باب الكليات الخمس، ما كان حمله على الشيء حملاً عرضياً خارجاً عن حقيقته، لا ذاتياً كحمل العرض العام أو الخاصة على ما تحتها، وكحمل الجنس على الفصل، كما عرفت بيانه. والعرض الذي في قاطيغورياس، أي في باب المقولات العشر، هو ما يكون في موضوع.

وحينئذ فالجوهر كما يمكن أن يكون جوهرياً بالنسبة إلى شيء، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان. وكذلك مفهوم الجوهر بالقياس إلى الحقائق الجوهرية التي هي الأنواع، إن قلنا إنه جنس لما تحته من الأنواع، كذلك يمكن أن يكون عرضياً غير جوهرية بالنسبة إلى شيء، كالحيوان بالنسبة إلى الناطق، فإنه لو كان جنساً ذاتياً له أيضاً، يلزم أن يكون امتيازُه عن غيره بفصل آخر، وهكذا، فيلزم التسلسل المحال.

وكذلك العرض، كما يمكن أن يكون عرضياً بالنسبة إلى شيء مثلاً بالنسبة إلى فصول الكيفيات، التي هي أنواع عرضية على ما عرفت بيانه. ومفهوم العرض، إن قلنا إنه ليس جنساً لما تحته من الأنواع، كذلك يمكن أن يكون جوهرياً بالنسبة إلى شيء، كالكيف بالنسبة إلى أنواع الكيفيات، ومفهوم العرض إن قلنا إنه جنس لما تحته من الأنواع.

وإذا عرفت ما ذكرنا، ظهر لك أن تلك الكمالات التي نحن بصدد بيانها، أعني النفس

النباتية والحيوانية والإنسانية، وإن كانت مما يصدق عليها الجوهر، إلا أنها حيث اعتبرت فصلاً لتلك الأنواع الجوهرية لأنواعاً، لا يكون صدق الجوهر - سواء قيل بأنه جنس لما تحته، أو قيل بأنه ليس بجنس لما تحته - وكذا صدق تلك الأجناس التي هي جواهر حقيقة، أعني الجسم المطلق والجسم النامي والحيوان عليها، أي على تلك الفصول، صدقاً ذاتياً وجوهرياً، على ما عرفت من أن صدق الجنس على الفصل لا يكون ذاتياً، أي أن يكون الجوهر داخلياً في حقيقتها، أو مأخوذاً في حدودها، بل عرضياً خارجاً عنها لازماً لها.

والحاصل أن تلك الفصول يلزمها كونها جوهراً باعتبار جوهرية أجناسها واتحادها معها نوعاً من الاتحاد، وبه ينتفي لزوم تقوّم الجوهر بالعرض، لأن تكون حقائقها جواهر في أنفسها وفي حدود ذاتها.

ولا يخفى أن هذا المعنى من الجوهرية هو الذي نرومه هنا، وندعي عدم ثبوته لتلك الفصول بمجرد كونها فصلاً وكمالات، وهذا كما أن فصل الكيف مثلاً، وإن صدق عليه أنه عرض أو كيف، إلا أنه لا يكون صدق العرض، سواء كان جنساً لما تحته من الأنواع العرضية أم لم يكن، وكذا صدق الكيف الذي هو جنس عندهم لما تحته على ذلك الفصل صدقاً ذاتياً وجوهرياً، يكون هو بالقياس إلى نوع الكيف، بل صدقاً عرضياً.

والحاصل أنه يلزم ذلك الفصل أن يكون عرضاً أو كيفاً باعتبار اتحاده مع جنسه الذي هو عرض وكيف بالحقيقة، لا أن يكون هو نفسه في حد ذاته عرضاً أو كيفاً بالحقيقة، بحيث يكون ذلك ذاتياً له وداخلياً في حقيقته وحده.

والمحصل أن صدق تلك الأجناس الجوهرية على تلك الفصول التي نحن بصدد بيانها، ليس هو صدق حقيقة الجوهر، أي الموجود لا في موضوع، بل صدق ما صدق عليه حقيقة الجوهر؛ ومع ذلك فليس صدقه عليها صدقاً جوهرياً، بل عرضياً؛ فمن أين يلزم جوهرية تلك الفصول بالحقيقة؟

فإن قلت: إذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية إلا جوهرية أجناسها، لكانت هي

أعراضاً في أنفسها، وكذا إذا لم يكن لفصول الأعراض عرضية إلا عرضية أجناسها، لكانت هي في حد ذاتها جواهر، لأن الجوهرية والعرضية متقابلتان تقابلاً في الغاية، وإذا لم يدخل أحد المتقابلين في حقيقة شيء، كان المقابل الآخر داخلًا في حقيقته البتة، وإلا لزم ارتفاع المتقابلين، وهو محال.

قلت: إن ارتفاع المتقابلين إنما يستحيل إذا كان ارتفاعهما عن شيء من شأنه ثبوت أحدهما له من حيث ذاته بذاته، ولا نسلم أن تلك الفصول - بحسب حقائقها وذواتها وفي أنفسها - ليس من شأنها الجوهرية ولا العرضية بالمعنى الذي يراد في الأنواع الجوهرية والأنواع العرضية، فارتفاعهما عنها في حدود ذواتها ليس بممتنع.

والحاصل أن ارتفاع المتقابلين، بل ارتفاع التقيضين أيضاً وإن كان ممتنعاً في الواقع، لكنه ليس بممتنع في بعض مراتب الواقع، وهذا كما يقولون: إن المهية من حيث هي ليست إلا هي.

ومن هذا أيضاً يظهر أن ليس يلزم فيما نحن فيه تقوّم الجواهر بالعرض، لو لم تكن تلك الفصول التي هي الكمالات جواهر في أنفسها، فتدبر.

وقوله<sup>١</sup> «فبين أن النفس لا يزيل عرضيتها كونها في المركّب كجزء، بل يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع البتة» - إلى آخره - تفرّج على ما تقدّم، والمعنى: فبين ممّا ذكرناه أن النفس التي نحن بصدد بيان حالها لا يزيل احتمال عرضيتها في نفسها وبحسب حقيقتها كونها كملاً وكونها في المركّب، أي في الجملة التي هي عبارة عن النفس وما تعلّقت به، كالنبات والحيوان والإنسان كجزء منه، حيث عرفت أن بعض ما كان كجزء من المركّب يمكن أن يكون عرضاً في ذاته، كالحرارة على ما عرفت من حالها. وأن الفصل الذي هو جزء من المركّب الجوهري، وإن صدق عليه أنه جوهر، إلا أنه ليس صدقه عليه صدقاً جوهرياً ذاتياً يستلزم كونه جوهراً في حد ذاته، كما هو المقصود هنا من جوهرية النفس، بل صدقاً عرضياً يستلزم عروض معنى الجوهرية له، بل إن ثبوت

١ - الشفاء - الطببيات ٩/٢، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

معنى الجوهرية للنفس بحسب حقيقتها وذاتها، إنما يكون إذا ثبت أن النفس يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع البتة، كما هو معنى الجوهر، وقد علمت ما الموضوع وما معناه، حيث علمت في الإلهي أن الموضوع يعني به ما صار بنفسه ونوعيته قائماً، ثم صار سبباً لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه، والحال أن هذا المعنى لم يثبت بعد للنفس باعتبار كونها كمالاً، أو كونها في المركب كجزء منه، نعم لو ثبت بالدليل أن كل نفس موجودة لا في موضوع، ثبت أن كل نفس جوهر بحسب الحقيقة، أو ثبت أن نفساً ما قائمة بذاتها والباقي كل واحد منها في هيولى وليست في موضوع، ثبت أيضاً أن كل نفس جوهر بذاتها. وأما لو كانت نفس ما قائمة في موضوع، وهي مع ذلك جزء من المركب، فهي عرض بحسب الحقيقة، وجميع هذا كمال. فلم يتبين لنا بعد أن النفس جوهر أو ليست بجوهر من وصفنا أنها كمال، وغلط من ظن أن هذا يكفيه في أن تجعل جوهرًا كالصورة، بل إن إثبات جوهرية النفس في ذاتها يحتاج إلى دليل آخر، كما حققه الشيخ في فصل آخر بعد هذا الفصل، ونحن سنذكر فيما بعد ملخصه إن شاء الله تعالى.

ثم إن قوله: «فنقول: إننا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان وتفصيل\* لم نكن بعد عرفنا النفس ومهيئتها» - إلى آخره - هذا بيان بوجه آخر غير السابق، لأن إطلاق الكمال على النفس في تحديدها لا يدل على كونها داخلية في مقولة الجوهر، ولا على حقيقتها ومهيئتها في نفسها، بل على النفس من حيث هي نفس، ومن حيث يطلق عليها اسم النفس، أي من جهة إضافة ما لها إلى البدن وكونها مقيسة إليه.

و توضيحه: أننا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان وتفصيل فقلنا الكمال وفسرنا معناه، لم نكن بذلك عرفنا النفس ومهيئتها بذاتها، بل عرفناها من حيث هي نفس، ويطلق عليها هذه اللفظة. فإن اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بذاتها، ومن حيث هي واقعة تحت مقولة الجوهر، بل من حيث ما لها إضافة ما، أي من حيث هي مدبرة

\* في المصدر: وتفصيل فقلنا الكمال... ماهيتها.

١ - الشفاء - الطبيعيات ٩/٢، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

للإبدان ومقيسة إليها؛ فلذلك يؤخذ البدن في حدّها، أي في حدّها من جهة مالها إضافة، لا في حدّها من حيث جوهرها وذاتها بذاتها وكونها واقعة تحت مقولة الجوهر؛ كما يؤخذ مثلاً البناء في حدّ الباني من جهة الإضافة ومن حيث كونه بانياً، وإن كان لا يؤخذ في حدّه من حيث جوهره، ومن حيث أنّه إنسان، ولذلك، أي ولأجل أنّ النظر في النفس من حيث هي نفس ومن حيث كونها مقيسة إلى الإبدان، صار النظر فيها من العلم الطبيعي الذي يبحث فيه من حيث التعلّق بالمادّة والحركة، أي بالمادّة بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، لأنّ النظر في النفس أيضاً من حيث هي نفس، نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادّة بالمعنى الأخصّ، كما في النفس النباتيّة والحيوانيّة من حيث هي حيوانيّة أو بالمعنى الأعمّ، كما في النفس الإنسانيّة من حيث هي إنسانيّة، وكذا من حيث لها علاقة بالحركة.

فبالجملة، النظر في النفس من الجهة المذكورة لا يكفي لتعرّف مهية النفس في حدّ ذاتها وكونها واقعة تحت مقولة الجوهر، بل يجب أن نفرد لتعرّفنا ذات النفس من هذه الجهة بحثاً آخر، كما أفردّه فيما بعد. ولو كنّا عرّفنا بالجهة الأولى ذات النفس من الجهة الثانية، لما أشكل علينا معرفة وقوعها في أيّ مقولة تقع فيها من مقولة الجوهر أو العرض، فإنّ من عرف وفهم ذات الشيء من حيث هي ذاته، فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتيّ له، لم يشكّل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق.

ثمّ إنّ قوله: «لكنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل وثاني»<sup>١</sup> - إلى آخره -

بيان لأنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس في تحديدها من جهة مالها إضافة ما - كما هو المقصود هنا - لا يتحقّق حقيقتها من هذه الجهة، ولا يحصل حدّها من هذه الحيثيّة؛ بل يجب أن يقيّد الكمال بقولنا: كمال أوّل، حتّى يختصّ بالنفس ويخرج غيرها، فإنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل وكمال ثانٍ؛ والكمال الأوّل هو الذي يصير به النوع نوعاً كاملاً بالفصل، كالشكل للسيف، وكالنفس للنبات والحيوان والإنسان؛ والكمال

٥ في المصدر: وكمال ثانٍ.

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢/١٠، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من القرن السادس.

الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع وجود الشيء بعد أن كان نوعاً بالفعل من أفعاله وانفعالاته، وهذا كالقطع لل سيف، وكالتميّز والرؤية والإحساس والحركة للإنسان، فإن هذه كمالات لا محالة للنوع، أي لنوع السيف ولنوع الإنسان، لكن ليست أوليّة، فإنّه ليس يحتاج ذلك النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إنّما يحتاج في صيرورته نوعاً بالفعل إلى حصول مبدأ هذه الأشياء بالفعل، أي إلى الكمال الأوّل، وما هو متبوع هذه الأشياء وملزومها، وإن كان حصول هذه الأشياء له بالقوّة، أي بالقوّة القريبة.

وقوله: «بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء»

شرط جوابه قوله: «صار حينئذ الحيوان حيواناً بالفعل»<sup>١</sup>

وقوله: «تحتاج» إمّا بضمير التأنيث نعت ثانٍ لقوله: «بقوّة بعيدة» أو بضمير التذكير نعتٌ للكون الذي يفهم من قوله: «بعد ما لم يكن بالقوّة الآ بقوّة بعيدة»<sup>٢</sup>.

وقوله: «إلى أن يحصل\* فيها أو قبلها - على اختلاف النسختين - شيء»

الضمير في فيها أو قبلها راجع إلى القوّة.

وقوله: «حتّى تصير\* بالحقيقة بالقوّة»

الضمير في «يصير» إن كان بالتذكير، فهو راجع إلى الكون بالقوّة، وإن كان بالتأنيث فهو راجع إلى القوّة، ومعنى الصيرورة بالحقيقة بالقوّة، الصيرورة بالقوّة القريبة. ومعنى الكلام أنّه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء التي الكمالات الثانية له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء، أي الكمال الأوّل بالفعل، حتّى صار له هذه الأشياء بسبب حصول مبدئها له بالقوّة القريبة، بعد ما لم تكن إلّا بقوّة بعيدة، يحتاج تلك القوّة أو الكون بتلك القوّة إلى أن يحصل قبل تلك القوّة أو فيها شيء هو مبدؤها، حتّى يصير القوّة أو الكون بالقوّة قوّة قريبة وقوّة بالحقيقة، صار حينئذ ذلك النوع

١ و ٢ - الشفاء - الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الفن السادس.

\* في المصدر: يحصل قبلها... حتّى يصير.

- كالحَيوان مثلاً - نوعاً بالفعل، وحيواناً بالفعل، من غير أن يحتاج في كونه نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل.

والمحصل أن الكمال الأول والثاني وإن كان كل منهما كمالاً للنوع، إلا أن الأول متبوع وملزوم والثاني تابع ولازم له؛ وأن الأول متقدم، والثاني متأخر عنه، والأول يتوقف عليه حصول النوع في نفسه بالفعل، والثاني متأخر عن تحصيل النوع بالفعل؛ حيث إن الأول مما يحتاج النوع في حصوله بالفعل إلى حصوله بالفعل، دون الثاني؛ فإنه وإن كان حصوله بالقوة أيضاً، أي بالقوة القريبة يمكن أيضاً حصول النوع بالفعل. والملخص أن الأول مما يكمل به النوع في ذاته، والثاني مما يكمل به في صفاته، وحيث كان النفس من قبيل الكمال الأول، حيث إنها مبدأ للكمالات الثانية، ويصدق عليها ما هو معنى الكمال الأول كما ذكر، فيجب أن يقيّد الكمال في حدها بالكمال الأول، حتى يكون مختصاً بها ويخرج غيرها. فيقال: إنها كمال أول، وربما أشعر تمثيله للكمال الأول والثاني أن الكمال - مطلقاً - كما يمكن أن يكون جوهرًا يمكن أن يكون عرضاً أيضاً، كما ادّعاه فيما تقدم، فافهم.

وقوله<sup>١</sup>: «ولأن الكمال كمال للشيء، فالنفس كمال للشيء، وهذا الشيء هو الجسم، ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي، كما علمت في صناعة البرهان».

أي حيث قلنا إن النفس كمال أول، فاعلم أن الكمال لما كان من باب المضاف، وكانت الإضافة معتبرة في معنونه، وكان معناه أنه كمال لشيء، وجب إضافته إلى شيء، وهذا الشيء ليس شيئاً مطلقاً، بل شيئاً خاصاً هو الجسم؛ فيجب إضافته إلى الجسم، والقول بأنها كمال أول لجسم، لكن لا للجسم بالمعنى المادي، بل للجسم بالمعنى الجنسي، حتى يمكن أن يكون ذلك كمالاً وفصلاً له، كما علمت ذلك في صناعة البرهان، وذكرنا نحن نبذاً منه، نقلاً عن الهيئات الشفاء.

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢/١٠، الفصل الأول من المقالة الأولى من القرن السادس.

ثم إن ما يترأى من ظاهر كلامه هنا أن الفصل كمال للجنس، لا ينافي كونه كمالاً للنوع أيضاً، كما تضمنه كلامه السابق. حيث إن كونه كمالاً للجنس بمعنى كونه محصلاً له مقسماً إياه، يستلزم كونه محصلاً للنوع أيضاً مقوماً إياه، كما عرفت من البيان السابق. فتذكر.

وقوله<sup>١</sup>: «وليس هذا الجسم الذي النفس كماله، كل جسم» - إلى آخره - يعني أنه بعد تقييد الكمال بكونه كمالاً أولاً لجسم، يجب تقييده بقيود أخر أيضاً، حتى يحصل حد تام للنفس من حيث هي نفس، ومقيسة إلى البدن؛ لأن الجسم الذي النفس كماله ليس كل جسم، فإنها ليست كمال الجسم الصناعي، كالسرير والكرسي ونحوهما، بل كمال الجسم الطبيعي فيجب التقييد به؛ وبعد ذلك فليست هي كمالاً لكل جسم طبيعي، لأنها ليست كمالاً للآثار ولا للأرض ولا للهواء من البسائط، حتى تكون صورة نوعية للبسائط، وكذا هي ليست كمالاً للمركبات المعدنية وغيرها، حتى تكون صورة نوعية للمركبات مطلقاً، بل هي في عالمنا هذا - أي عالم الأرضيات - كمال لجسم طبيعي مركب آلي ذي آلات وقوى يصدر عنه كمالاته الشائبة، أي أفعاله وانفعالاته بتوسط آلات وقوى يستعين هو بها في أفعال الحياة، التي أولها التغذي والنمو وآخرها الإدراكات. والمعنى أنه يستعين بها في أفعالها إن كان احتاج إلى الاستعانة، وإلا فيصدر عنه تلك الأفاعيل بنفسه من غير توسط آلة، كما في النفس الإنسانية في فعلها الخاص بها، أي إدراك الكليات.

والحاصل أنه يمكن أن يصدر عنه بتوسط الآلات أو بدون توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة، التي هي التغذي والنمو والتوليد والإدراك والحركة الإرادية والنطق، وإنما خص صورة الاستعانة بالذكر، لأنها عامة لجميع النفوس الأرضية، إما في جميع ما يصدر عنها، كما في النباتية والحيوانية؛ وإما في الأكثر كما في النفس الإنسانية، بخلاف صورة عدم الاستعانة، فإنها خاصة ببعض تلك النفوس في بعض أفعالها، وهي النفس الإنسانية



فيما يختص بها من الأفعال كالإدراك الكلّي.

فتلخص من ذلك «أنّ النفس التي نحدّها، أيّ النفس الأرضيّة الشاملة للنباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة، كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل أفعال الحياة. أيّ يمكن أن يفعل أفعال الحياة كلّها أو بعضها، سواء كان البعض بعضاً أكثر أو أقلّ، وسواء كان صدورها عنه بالفعل أو بالقوّة، أيّ بالقوّة القريبة من الفعل، وسواء كان ما هو بالفعل دائماً أم غير دائماً، قد يكون وقد لا يكون مع إمكان أن يكون. فحصل منه حدّ جامع مانع للنفس من حيث هي نفس.

فالكمال بمنزلة الجنس يعمّ المحدود وغيره، لأنّه عبارة عمّا يتمّ به النوع مطلقاً. وهو وإن كان من باب المضاف، إلّا أنّه يصلح أن يكون جنساً للمسمّى باسم النفس، لأنّ هذا الحدّ - كما عرفت سابقاً - ليس لحقيقتها الجوهريّة، بل لمفهوم النفسيّة، وهي أيضاً إضافة خاصّة، والمضاف يمكن أن يكون جنساً لأنواعه.

ثمّ إنّ ما بعد ذلك من القيود بمنزلة الفصل يخرج به غير المحدود، حيث إنّ قولنا: «أول»، يخرج به عنه الكمالات الثانية كالعلم والقدرة والإحساس والحركة وغيرها من الأفاعيل واللوازم التامّة للنفس.

وقولنا: «لجسم» يخرج الكمال الأوّل للمجرّدات، إن كان لها كمال أوّل.

وقولنا: «طبيعيّ» يخرج صور الأجسام الصناعيّة، كهينة السيف والسرير والكرسيّ وغيرها.

وقولنا: «آليّ» يخرج صور البساط وبعض المركّبات، كصور العناصر والمعدّيات؛ إذ لا يصدر عنها كمالاتها الثانيّة من أفعالها وانفعالاتها بواسطة الآلات، حيث ليست لها آلات ولا قوى متعدّدة، وإن كانت مشتملة على أجزاء مختلفة، فإنّ الأجزاء المختلفة لا تسمّى آلات.

وقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياة» يخرج النفوس الفلكيّة، كما سيظهر وجهه.

وقوله: <sup>١</sup> لكنت قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء من ذلك - إلى آخره -

هذا التشكيك الذي ذكره هنا إنما هو من وجهين.

بيان الأول: أن في هذا الحد الذي حددتم به النفس اختلافاً من وجوه: أما أولاً، فلأن لقائل أن يقول: هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية، لأنكم قد قيدتم الجسم بكونه آلياً، والحال أن النفس الفلكية تفعل بلا آلات على المذهب الصحيح.

وأما ثانياً، فلأنكم على تقدير ترككم ذكر الآلات وقيد كونه آلياً، واقتصاركم على قولكم: «له أن يفعل فعل الحياة» حتى تدخل في الحد النفس الفلكية باعتبار ترك قيد كونه آلياً، يلزمكم أن تخرجوا النفس الفلكية من الحد من وجه آخر، لأنكم عنيتم بالحياة وأفعالها في قولكم في الحد: «له أن يفعل أفعال الحياة» - حيث فسرتموها بأن أولها التغذي والنمو - معنى يشمل ما للنفس النباتية من التغذي والنمو، وما للنفس الحيوانية من الحس، سواء جعلتم الإضافة في قولكم أفعال الحياة، بيانية، حتى تكون تلك الأفعال الحياة نفسها؛ أو لامية، حتى تكون تلك الأفعال غير الحياة منسوبة إليها، كما سيجيء تحقيق معنى هذه الإضافة عن قريب، والحال أن ليس للنفس الفلكية هذا المعنى من الحياة وأفعالها.

وهذا الذي ذكرناه إنما هو تفصيل بيان الاختلال من هذا الوجه، إلا أنه يظهر من المتشكك أنه حمل الإضافة على البيانية، كما يدل عليه قوله <sup>٢</sup>: فإن الحياة التي لها ليس هو التغذي والنمو، ولا أيضاً الحس، وأنتم تمنون بالحياة التي في الحد هذا وكذا قوله بعد ذلك: «مع أن المذكور في الحد هو أفعال الحياة، فافهم» والحاصل أنه على التقديرين سواء ذكرتم قيد الآلي في الحد أو تركتموه يلزم عليكم إخراج النفس الفلكية عن الحد. وأما ثالثاً، فلأنكم لو عنيتم بالحياة وأفعالها، ما للنفس الفلكية من الإدراك مثلاً والتصور العقلي والتحريك لغاية إرادية، حتى تدخل النفس الفلكية في الحد، سواء

١ - الشفاء - الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

٢ - الشفاء - الطبيعيات ١١/٢، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

تركتم قيد الآلي أيضاً، حتّى يشمل الحدّ للفلك على المذهب الصحيح من عدم كونه آلياً، أو ذكرتموه حتّى يشمل على المذهب غير الصحيح من كونه آلياً، يلزمكم حينئذٍ أن تخرجوا النبات من جملة ما يكون له نفس، وأن تخرجوا النفس النباتية التي مقصودكم دخولها في هذا الحدّ عن هذا الحدّ، لأنّه ليس لها ما ذكر من الأمور التي للنفس الفلكية، بل يلزمكم أن تخرجوا الحيوان من حيث هو حيوان من جملة ماله نفس، وأن تخرجوا النفس الحيوانية التي مقصودكم دخولها في هذه الحدّ أيضاً عن الحدّ. لأنّه ليس لها التصرّو العقليّ الذي للفلك.

وهذا أيضاً تفصيل بيان اختلال الحدّ من هذا الوجه، إلّا أن المتشكّك اكتفى بلزوم خروج انفس النباتية خاصّة، لكونه أظهر. وكذلك ظاهر كلامه أنّه بناء على تقدير ترك قيد الآلي، ليكون الفلك داخلاً على المذهب الصحيح.

وأما رابعاً، فلا تكم حيث فسّرتم أفعال الحياة بقولكم «التي أولها التّغذيّ والنموّ»، يلزم عليكم أن تجعلوا التّغذيّ والنموّ حياة على تقدير كون الإضافة بيانية، أو أفعالاً مستندة إلى الحياة على تقدير كونها لاميّة، وعلى التّقديرين يلزمكم أن تقولوا بكون النبات ذا حياة، وأن تسمّونه حيواناً لأنّ اشتقاقه من الحياة، وكلّ ذي حياة فهو حيوان، والحال أنّكم لا تسمّونه حيواناً ولا تقولون بذلك.

وبما ذكرنا تمّ التشكّك من الوجه الأوّل، ويظهر منه أنّ المتشكّك، وإن ادّعى خروج النفس الفلكية بقولهم في الحدّ: «له أن يفعل أفعال الحياة» إلّا أنّ ذلك الخروج إنّما هو بسبب ما فسّروا أفعال الحياة كما عرفت، وأنّ قولهم: «له أن يفعل» بإسناد الفعل إليه على سبيل الإمكان، كما هو المفهوم من العبارة لا دخل له في ذلك الإخراج، فيفهم منه أنّه حمل قولهم: «له أن يفعل» على معنى عامّ يشمل النفس الفلكية أيضاً، أي صورة كون الفعل دائماً كما في الفلكية على ما حملناه عليه؛ فتفطن لهذه الدقّة، فإنّ لها فائدة ستظهر عن قريب.

وأما التشكك من الوجه الثاني، فهو ما أشار إليه بقوله<sup>١</sup>: «وأيضاً لقائل أن يقول» - إلى آخره.

أي وأيضاً لقائل أن يقول: ما الذي أحوجكم إلى أن تُثبتوا نفساً - أي للنبات والحيوان والإنسان - غير حياتها، ولم لم يكفكم أن تقولوا إن الحياة نفسها هي هذا الكمال الذي فسّرتم النفس به؟ فيكون الحياة هي هذا المعنى الذي يصدر عنه ما تنسبون صدوره إلى النفس من أفعال الحياة.

وكأن هذا التشكك مبني على جعل الإضافة في قولهم: «أفعال الحياة» لامية، حيث جوّز كون الأفعال المنسوبة إلى النفس، منسوبة إلى الحياة، فإنه كما تضمّن دعوى الاتحاد بين النفس والحياة، كذلك يتضمّن دعوى المغايرة بين الأفعال والحياة، فيظهر من كلام المتشكك أنه بنى كلاً من التشككين على تقدير، حيث بنى الثاني على تقدير جعل الإضافة لامية، كما هو ظاهر عبارة الحدّ أيضاً، والأوّل على تقدير جعلها بيانية، وإن كان يمكن بناءه على اللامية أيضاً كما ذكرنا، فتبصّر، وبهذا القدر تمّ بيان التشكك من الوجهين.

وقوله<sup>٢</sup>: «فلنشرع في جواب واحد واحد من ذلك وحله، فنقول: أما الأجسام السماوية فإن فيها مذهبين: مذهب من يرى» - إلى آخره.

هذا جواب عن التشكك من الوجه الأوّل. ومحصله الجواب عنه بالتزام خروج النفس الفلكية عن هذا الحدّ الذي هو حدّ للنفس الموجودة للمركبات، أي النفس الأرضية المتناولة للنباتية والحيوانية والإنسانية، وأنّ خروجها عن هذا الحدّ لا ضير فيه، فإنه ليس هنا معنى مشترك في النفس النباتية والفلكية، وأنّ اشتراكهما في إطلاق لفظ النفس عليهما إنّما هو بمجرد اشتراك اللفظ دون المعنى، بل ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس الحيوانية والفلكية إلّا بحيلة صعبة كما سيأتي بيانها.

١ - الشفاء - الطبيعيات ١١/٢، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الفن السادس.

٢ - الشفاء - الطبيعيات ١١/٢، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الفن السادس.

وأما تحرير كلامه في هذا الجواب والحلّ: أنّ الأجسام السماوية، فإنّ فيها مذهبين: مذهب من يرى أنّ كلّ كوكب يجتمع منه ومن عدّة كرات قد دُبرّت بحركته جملة جسم كحيوان واحد، فيكون حينئذٍ كلّ واحد من الكرات الكلية التي يتمّ حركة الكواكب بها، إنّما يتمّ فعله بعدة أجزاء ذوات حركات، أي الأفلاك الجزئية كالتداوير والخوراج المركز، فتكون هي - أي الأفلاك الجزئية - كآلات لها، أي لتلك الأفلاك الكلية. وبعبارة أخرى أنّ النفس الكلية إنّما تعلّقت بالفلك الكليّ، وأنّ ما في الفلك الكليّ من الأفلاك الجزئية إنّما هي بمنزلة الآلات له.

فعلى هذا المذهب، وإن كان الجسم الفلكيّ آلياً، إلّا أنّه ليس هذا المذهب صحيحاً في نفسه، لأنّه لا يستمرّ ولا يجري في كلّ الكرات الفلكية، لأنّه يلزم على هذا المذهب أن لا يكون نفس متعلّقة بالأفلاك الجزئية، والحال أنّنا نشاهد أنّ لها حركات خاصّة مختلفة مخالفة لحركة الفلك الكليّ، وعندهم أنّ كلّ حركة صادرة عن فلك إنّما هي حركة نفسانية، وهذا إذا قلنا بالأفلاك السبعة للكواكب السبعة السيارة لا أزيد.

وأما إذا قلنا بأزيد من ذلك، كالفلك الثامن للكواكب الثوابت، والفلك التاسع للحركة اليومية، كما هو مقتضى الدليل عندهم، فالأمر أظهر؛ إذ الفلك التاسع عندهم لا كثرة فيه بوجه، حتّى يمكن أن يكون آلياً. وكذلك الفلك الثامن عندهم، وإن كان فيه الكواكب الثابتة، لكن تلك الكواكب ليست مما يمكن أن تكون أجزاء وآلات له بها يتمّ فعله وحركته، بل إنّما ذلك بمجرّد جسم ذلك الفلك الثامن.

وحيث كان هذا المذهب غير صحيح في نفسه، فليس كلامنا في تحديد النفس الأرضية بناءً على هذا المذهب، ولا نبالي خروج النفس الفلكية على هذا المذهب عن الحدّ أو دخوله فيه، وإن تكلمنا عليه أيضاً وقيدنا الجسم بالآليّ في الحدّ، حتّى تدخل هي فيه، ثمّ قيّدناه بقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياة» بالتفسير الذي فسّرنا به أفعال الحياة حتّى تخرج عنه، فلا ضير فيه، إذ ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس الفلكية والنفس الأرضية بأنواعها، كما سيأتي بيانه.

ومذهب من يرى أن كل كرة، كَلِيَّة كانت أم جزئية، فلها في نفسها حياة مفردة، ونفس على حدة وخصوصاً: ويرى جسماً تاسعاً، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثره فيه، بل جسماً تاماً أيضاً ليست الكواكب فيه بمنزلة الآلات، فهذا المذهب صحيح كما بينا وجهه. وعليه لا يكون الفلك آلياً، وكلامنا أيضاً في تحديد النفس بناءً على هذا المذهب، لكونه صحيحاً في نفسه، وحينئذ فلو قيد الحد بكون الجسم آلياً، وأخرجنا النفس الفلكية عنه ابتداءً لعدم كون الفلك آلياً. ومع ذلك لو قيدناه بقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياة»، على التفسير الذي فسرناه، ليكون الإخراج أتم وأظهر، فلا ضير فيه. وكذلك لو تركنا ذكر الآلة ولم نقيد الجسم بكونه آلياً، وأخرجناها بالقيد الأخير خاصة، أي بقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياة»، فلا ضير فيه أيضاً؛ لأن هؤلاء القائلين بهذا المذهب الأخير الصحيح، بل القائلون بالمذهب الأول غير الصحيح أيضاً، يجب عندهم أن يروا ويعتقدوا أن النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية التي هي من جملة المحدود، فإنها تقع بمحض الاشتراك اللفظي، من دون أن يكون هناك معنى مشترك بينهما؛ لأن هذا الحد إنما هو للنفس الموجودة للمركبات - أي الأرضية - دون البسائط - أي الفلكية - وأنه إذا احتيل في الحد حتى يشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس، خرج معنى النباتات ونفسها من تلك الجملة. على أن هذه الحيلة صعبة جداً، ربما يترأى من صعوبتها أن اشتراك الحيوان والفلك أيضاً في وقوع اسم النفس عليهما، إنما هو بمجرد اشتراك اللفظ.

وبيان صعوبة الحيلة في ذلك، أن الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة التي أثبتناها للحيوانية بما هي حيوانية، ولا في معنى اسم النطق الذي أثبتناها للحيوانية بما هي إنسانية، لأن النطق الذي هاهنا أي في الإنسانية، يقع على وجود نفس لها العقلان الهولانيان، أي العقل الهولاني والعقل بالملكة، وليس هذا مما يصح هناك أي في الفلك، على ما يرى أنه مقتضى الدليل ومعتقدهم. فإن العقل هناك عقل بالفعل، والعقل بالفعل، وإن كان يمكن أن يوجد في الإنسان أيضاً، لكنه غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد

للناطق الذي يطلق على الإنسان، كما أنه مقوم للنفس الفلكية، إذ لو كان مقوم لها، لكان الإنسان الذي يخلو عن العقل بالفعل - كما هو الأكثر - غير ناطق، وغير ماهو ثابت له النفس الإنسانية، وأن لا يكون إنساناً ولا ناطقاً، هذا خلف.

بل المقوم له العقلان الهولانيان اللذان لا يخلو إنسان عنهما، بل العقل الهولاني وحده؛ إذ الانسان ربما يخلو عن العقل بالملكة أيضاً، ومع هذا فهو إنسان وناطق. وكذلك الحس من جملة أفعال الحياة هنا، أي في الحيوان يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها والانفعال عنها، وليس هذا أيضاً يصح هناك، أي في الفلك على ما يرى أنه مقتضى الدليل ومعتقدهم.

وبذلك ظهر أن ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه الفلك والحيوان مطلقاً، كما أنه ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه الفلك والنبات.

ثم إن اجتهد مجتهد، فجعل النفس كمالاً أولاً لما هو متحرك بالإرادة ومدرك من الأجسام، حتى يدخل فيه الحيوانات مطلقاً والفلك، خرج النباتات من هذه الجملة، لأنه ليس لها ذلك المعنى.

فظهر من ذلك أن ليس هنا معنى مشترك بين النفس الأرضية المتناولة لجميع أنواعها وبين النفس الفلكية، وأنه حيث كان ذلك الحدّ حداً للأرضية، فينبغي إخراج الفلكية عنه. وهذا الذي ذكرنا هو القول المحصل في ذلك. ومنه يظهر الجواب عن التشكك بالوجه الأول من الطرق الثلاثة الأول، بالتزام خروج النفس الفلكية عن الحدّ، وأنها مما ينبغي خروجها عنه لعدم معنى مشترك هنا، وأن خروجها عن الحدّ بقولهم فيه: «له أن يفعل أفعال الحياة» إنما هو باعتبار المعنى الذي أريد بأفعال الحياة كما ذكر، لا باعتبار إسناد الفعل إليه بطريق الإمكان، كما توهمه بعض، فإن ذلك جارٍ في الفلك أيضاً، على ما فسرنا العبارة فيظهر منه أنه أيضاً في جواب التشكك، حمل العبارة على ما حملنا عليه، كما أن التشكك أيضاً حملها عليه.

نكته

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ هذا الجواب كأنه لا يفي بحلّ هذا التشكك من الطريق الرابع، ولا يظهر منه أنّ الجواب عنه ماذا؟

وأقول: لعلّ الجواب عنه التزام كون التغذي ونحوه من أفعال النبات حياة، أو من جملة أفعال الحياة، وأمّا أنهم لا يسمّون النبات حيواناً، فلعلّ وجهه أنّ مناط التسمية بالحيوان، إمّا إمكان صدور جميع أفعال الحياة عنه كما في الإنسان، أو إمكان صدور أكثرها أو معظمها عنه كما في الحيوان غير الإنسان، وإمّا إمكان صدور بعض منها قليل كما في النبات؛ فلعلّه لم يكن منشأ التسمية بالحيوان.

فان قلت: ما ذكرت من أنّ اشتراك اسم النفس بين الفلك والنبات، بل بين الفلك والحيوان اشتراك لفظي، وأن ليس هنا معنى مشترك، إنّما هو مبنيّ على ما حدّدت به النفس، كما ذكرت: فلعلّها إذا حدّدت بوجه آخر، كان هناك معنى مشترك. فمن أين يحصل الجزم بعدم وجود معنى مشترك هنا كما ادّعت؟

قلت: من البين أنّه لا يكون لحقيقة واحدة حدّان مختلفان، فإنّ الحدّ عين المحدود، وإن كان التفاوت بينهما بالإجمال والتفصيل. وكما أنّه لا يمكن أن يكون حقيقة واحدة حقيقتين مختلفتين، كذلك لا يمكن أن يكون لحقيقة واحدة حدّان مختلفان. ومن البين أيضاً أنّ ما ذكره الشيخ بقوله: «كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل أفعال الحياة»، تعريفاً للنفس من حيث هي نفس، حدّها من هذه الجهة، كما عرفت بيانه، فلا يكون غير ذلك حدّاً لها، بل إنّما يكون ذلك لو كان هنا تعريف آخر غير ذلك، رسماً لها أو تعبيراً عنها أو تعييناً للمسمّى بها بوجه إيجابيّ أو سلبيّ، من غير أن يكون حدّاً لها.

و وجود معنى مشترك في هذه التعبيرات والرسوم، كما في قول الشيخ فيما تقدّم:

١- الشفاء - الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الفنّ السادس.

٢- الشفاء - الطبيعيات ٥/٢، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الفنّ السادس.



«إنَّ كلَّ ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل ليست على و تيرة واحدة عادمة للإرادة»، على ما فسرناه ولخصنا معناه، وهو أنَّ التعبيرات عنها وأحسنها، لا يزيل الاشتراك اللفظي؛ إذ المقصود حصول ذلك الاشتراك بحسب ما هو حدٌّ للنفس، وتلك الرسوم والتعبيرات ليست بحدٍّ.

على أنَّ بعض تلك الرسوم والتعبيرات، وإن كان يشمل الفلكية أيضاً، لكنَّه مخلٌّ من وجه آخر. كما إذا قيل: إنها مبدأ لصدور فعل ما، إذ يدخل فيه صور البساط والعنصرات، وبعضها مما هو مخلٌّ من وجه آخر. كما إذا قيل: إنها مبدأ لصدور فعل مع الإرادة، إذ يخرج عنه حينئذ النفس النباتية، وبعضها مما لا يشمل الفلكية على المذهب الصحيح، كما إذا قيل: إنها مبدأ لصدور أفعال مختلفة مع الإرادة، إذ ليست أفعال الفلكية على المذهب الصحيح - من أنَّ لكلِّ فلك نفساً مفردة نهج مختلفة، بل هي على نهج واحد على ما قالوا. وهذا أيضاً يؤيد الاشتراك اللفظي، وأما على المذهب غير الصحيح من أنَّ النفس إنما هي متعلقة بالفلك الكلي، وأنَّ الأفلاك الجزئية المختلفة في الحركات بمنزلة الآلات لها، فأفعال الفلكية وإن كانت مختلفة، وكذا هذا التعريف وإن كان مشتملاً على معنى مشترك بين الفلكية والأرضية، لكنَّه حيث كان رسماً، فلا يزيل ذلك كون اسم النفس واقعاً عليهما باشتراك اللفظ، بحسب ما هو حدٌّ للنفس، كما عرفت.

### كلام مع المحقِّق الطوسي وغيره

و حيث تحققت ما ذكرناه، فاعلم أنَّ ما ذكره بعضهم - كالمحقِّق الطوسي في شرح الإشارات والتجريد - و تبعه فيه كثير من القوم في تحديد النفس من حيث هي نفس، من أنَّها كمال أوَّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة<sup>١</sup>؛ حيث غيروا قول الشيخ في الحدِّ: «له أن يفعل أفعال الحياة»، بقولهم: «ذو حياة بالقوة».

١ في المصدر: وبالجملة كلُّ ما يمكن.

١ - شرح التجريد / ٢١٩، للفوسنجي، طبع تبريز.

إن كان مرادهم به مادلّ عليه عبارة الشيخ كما بيّنا معناها، فلا كلام معهم في كون هذا حداً للنفس مطابقاً لما ذكره الشيخ، إلّا أنّ تطبيق ما ذكره على ما ذكره يحتاج إلى تكلف بالغ؛ لأنّه حينئذ يكون معنى قولهم هذا، أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالفعل، يكون صدور أفعال الحياة عنه بالقوّة، أي ممكناً، كما ذكرنا في معنى قول الشيخ. وإن كان مرادهم به ما يتبادر من ظاهر قولهم هذا، أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة، يكون حياته بالقوّة بالفعل؛ فهذا ليس بصحيح في نفسه، لأنّه يخرج عنه جميع ما قصدوا تحديده، أي النفس الأرضيّة بجميع أنواعها. لأنّ حياة الجميع إنّما هي بالفعل لا بالقوّة، سواء أريد بالحياة عين النفس بناءً على تسمية النفس بالحياة - كما وقع في عبارة بعضهم، وادّعاء المتشكّك في التشكّك بالوجه الثاني - أو أريد بها كون الشّيء موجوداً فيه مبدأ يصدر عنه أفعال الحياة، أو أريد بها كون الشّيء بحيث يصحّ صدور تلك الأفعال عنه، كما سيأتي تفسيرها في كلام الشيخ. فإنّ جميع ذلك حاصل للجسم ذي النفس بالفعل لا بالقوّة، وأمّا إذا أريد بالحياة تلك الأفعال أنفسها - كما وقع في كلام المتشكّك بالوجه الأوّل - فتلك الأفعال، وإن كانت تارة بالفعل وتارة بالقوّة، لكنّها ليس يلزم كونها بالقوّة البتّة، كما يدلّ عليه ظاهر تلك العبارة.

وإن كان مرادهم به ما فهمه بعضهم منه، كالشارح القوشجي في شرح التجريد، حيث ذكر: «إنّ المراد به ما يمكن أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء ولا يكون ذلك الصدور دائماً، بل قد يكون بالقوّة<sup>١</sup>» وادّعى أنّه بهذا القيد يخرج النفس الفلكيّة على المذهب غير الصحيح، أي على رأي من يجعل الفلك آليّاً، لأنّ ما يصدر عنها يكون دائماً، لا كأفاعيل النفس الأرضيّة، حيث قد تكون بالقوّة، كما أنّه يخرج بقيد كون الجسم آليّاً النفس الفلكيّة على المذهب الصحيح، أي على تقدير عدم كون الفلك آليّاً.

فهذا المعنى الذي فهمه بعيد عن تلك العبارة بمراحل، لا يستقيم حملها عليه عند من له أدنى معرفة بأساليب الكلام.

فيظهر مما ذكرنا، أنَّ تغيير عبارة الشيخ بما ذكره هو لاء تغيير مُخلّ، وأنَّ فهم المعنى المقصود منه لا يخلو عن سماجة وركاكة، وأنَّ الأحسن ما ذكره الشيخ، وأنَّ إخراج النفس الفلكية بما ذكره من القيد إنما هو من جهة تفسير أفعال الحياة بما فُسر، كما دلَّ عليه عبارته. وادَّعاءه هو نفسه، وقيلَ منه المتشكك: لا يكون تلك الأفعال بالإمكان أو بالقوة، فاعرف ذلك.

وحيث عرفت ذلك، وعرفت أنَّ الحدَّ الجامع المانع للنفس الأرضية انمناولة للنباتية والحيوانية والإنسانية هو ما ذكر، تحصل لك أنه:

إنَّ أريد تحديد النفس الأرضية النباتية على حدة، ينبغي أن يقال: إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل بعض أفعال الحياة، أي التغذية والتنمية والتوليد فقط. وإنَّ أريد تحديد الحيوانية على حدة، ينبغي أن يُقال بعد قولهم: «آلي»: له أن يفعل أكثر أفعال الحياة، أي أن يفعل - مضافاً إلى أفعال النباتية - الحس والحركة الإرادية فقط من جملة أفعال الحياة.

وإنَّ أريد تحديد الإنسانية على حدة، ينبغي أن يقال بعد قولهم: «آلي»: له أن يفعل أفعال الحياة كلها، أي أن يفعل - مضافاً إلى أفعال النباتية والحيوانية - النطق والتعقل الكلّي.

وإنَّ أريد تحديد الفلكية، ينبغي أن يُقال: إنها كمال أول لجسم طبيعي له أن يفعل الإدراك والحركة الدائمين اللذين يتبعان تعقلاً كلياً حاصلًا بالفعل.

وهذا إذا أريد تحديدها على المذهب الصحيح. وإنَّ أريد تحديدها على المذهب غير الصحيح، ينبغي أن يُزاد قولنا: «آلي» بعد قولنا: «لجسم طبيعي» في هذا الحدّ. وهذا كله ظاهر، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

وقوله<sup>١</sup>: «وأما أمر الحياة والنفس، فمثل\* الشك في ذلك على ما نقول: إنه قد صحَّ أنَّ

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢/١٢، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

\* في المصدر: فحلّ الشك.

الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومة المنسوبة إلى الحياة بالفعل» - إلى آخر ما ذكره.

هذا جواب عن التشكك من الوجه الثاني، وحاصله: أن المفهوم عند الجمهور من لفظة الحياة المقولة على الحيوان ليس معنى النفس، نعم لو اُصطلح أحد وسَمَّى معنى النفس بحياة، فلا مناقشة معه، وتحرير كلامه بحيث يتضمَّن شرح نبذ من الدقائق التي يمكن أن تفهم منه، بأن يقال: وأمَّا أمر الحياة والنفس والشك في ذلك بتجويز اتحادهما، فمثل الشك في ذلك، أي حاله، وكذا حال حلّه مبني على الوجه الذي نقول: إنّه قد صحَّ أن الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومة المنسوبة إلى الحياة بالفعل، يعني أن هاهنا مقدّمة حقّة بيّنة ممّا تقدّم، هي أن الأجسام التي أثبتنا النفس لها، أي النبات والحيوان والإنسان، يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومة المنسوبة إلى الحياة بالفعل، أي يجب أن يكون فيها نفس هي كمال أوّل لها ومبدأ لتلك الأفعال التي قلنا إنّها أفعال الحياة ونسبناها إلى الحياة على سبيل الإضافة إليها، فالتشكك كأنّه بنى تشككه على أحد أمرين ينشآن من هذه المقدّمة:

الأوّل أنّه حيث رأى أنّه يضاف تلك الأفعال إلى الحياة، ورأى أن كون النفس مبدأ لتلك الأفعال يستلزم إضافتها إلى النفس أيضاً - أي القول بأنّها أفعال النفس وإضافتها إليها - رأى أن إضافتها إلى الحياة ينبغي أن تكون بالمعنى الذي هو المراد في إضافتها إلى النفس، وحيث كانت إضافتها إلى النفس إضافة ظاهرة في المغايرة بين المضاف والمضاف إليه، أي اللامية، وفي كون المضاف إليه - أي النفس - مبدأً سبباً للمضاف، أي تلك الأفعال، وكون تلك الأفعال مستندة إلى النفس مسببة عنها، إذ ليست تلك الأفعال عين النفس، بل غيرها مستندة إليها.

فكذلك ينبغي أن تكون إضافتها إلى الحياة بهذا المعنى، وإذا كانت بهذا المعنى، فيكون النفس والحياة واحدة بالحقيقة، عبّر عنها تارة بالكمال الأوّل، وتارة بالنفس، وتارة بالحياة؛ حيث فرضت كلّ واحدة منهما مبدأ لتلك الأفعال بمعنى واحد، والحال أنّه

لا يكون لأمر واحد مبدأً بمعنى واحد مختلفان بالحقيقة.

والأمر الثاني، أنه حيث رأى انتساب تلك الأفعال إلى الحياة تارة، وإلى النفس أخرى، ورأى أن كل ذي نفس فهو ذو حياة، وبالعكس، رأى من ذلك اتحاد النفس والحياة. فهذا هو بيان تشكك التشكك في ذلك.

وأما بيان حله على الإجمال، فهو أن يقال: إن ما ذكرته إنما يصح إذا كان معنى النفس ومعنى الحياة واحداً، وأما إذا لم يكن واحداً فلا، يعني أن العمدة في الحكم باتحاد النفس والحياة هو وحدة معنيهما، إذ مع اختلاف معنيهما - كما هو الحق عند الجمهور - لا يصح الحكم بذلك أصلاً، وهذا ظاهر.

وأما جعل الإضافة ونسبة الأفعال تارة إلى النفس، وتارة إلى الحياة، منشأ للاتحاد، فلا وجه له أيضاً أصلاً، لأنه يمكن أن يكون الإضافة إلى الحياة بيانية، كما يظهر من التشكك نفسه في التشكك الأول، وإلى النفس لامية، كما ادّعاء هنا. وعلى تقدير كون الإضافة في كليهما لامية، فيمكن أن يكون الإضافة إلى النفس لامية، بمعنى استناد تلك الأفعال إليها وكونها مبدأ لها، وإلى الحياة بمعنى غير ذلك من نوع ملازمة يصح معها الإضافة للامية، كما سنشير إليه.

وعلى تقدير أن تكون في كل منهما بمعنى المبدئية، فحينئذ إن أريد بها المبدئية التامة، فيمكن أن تكون في إحدهما بمعنى المبدئية القريبة، وفي الأخرى بمعنى المبدئية البعيدة. وإن أريد بها المبدئية الناقصة، فيمكن أن تكونا في مرتبة واحدة.

وعلى كل تقدير، فلا يمكن الاستدلال بإضافة شيء إلى شيئين على اتحاد ذينك الشيئين، كما يتراءى من التشكك. كما أنه لا يمكن بكون النفس حاصلة لكل ما له الحياة حاصلة، الحكم بكونها متحدتين كما يتراءى ذلك منه أيضاً. إذ يمكن أن يكون شيء واحد شيئاً: أحدهما غير الآخر، بل العمدة في الحكم باتحاد النفس والحياة، اتحادهما في الواقع، وهو ممنوع هنا، بل الواقع خلافه.

وأما بيان الحل على التفصيل، أنه إن اصطلاح أحد، وسَمي مُسَمَّ مبدأ الأحوال

المعلومة ومصدر الأفعال المنسوبة إلى الحياة، حياة؛ لم يكن معه - حيث لا مناقشة في الاصطلاح - مناقشة في هذه التسمية، وفي كون إضافة تلك الأفعال إلى النفس وإلى الحياة بمعنى واحد، هو كون تلك الأفعال مستندة إلى الشيء الذي يسمى تارة نفساً، وأخرى حياة، وكونه مبدأ لها، وفي أن كون ذي نفس ذا حياة وبالعكس؛ يستلزم اتحادهما حينئذ.

وأما المفهوم عند الجمهور من لفظة الحياة المقولة على الحيوان، فهو أمران غير معنى النفس؛ أحدهما كون الشيء - أي الجسم - موجوداً فيه مبدأ - أي نفس - يصدر عنه تلك الأحوال والأفعال المعلومة، أو كون الشيء - أي الجسم - بحيث يصح صدور تلك الأحوال والأفعال عنه.

فأما المعنى الأول من المعنيين، فمعلوم أنه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه، إذ كون الشيء موجوداً فيه النفس لا يكون عين النفس، بل يكون حينئذ النفس أمراً آخر غير ذلك الكون، وغير ذلك الشيء الكائن الذي قد فرض موجوداً فيه النفس.

وأما المعنى الثاني، فيدلّ على معنى أيضاً غير معنى النفس، وذلك لأن كون الشيء بحيث يصح أن يصدر عنه شيء أو يوصف بصفة، لكون الجسم هنا بحيث يصدر عنه تلك الأحوال، أو يوصف بأنه مبدأ لتلك الأحوال يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون في الوجود - أي الموجود - هناك شيئاً آخر أيضاً غير ذلك الكون نفسه، وغير ذلك الكائن على تلك الحيثية، يصدر عن ذلك الكائن على تلك الحيثية بانضمام ذلك الشيء الآخر، الذي هو كمال للشيء الأول، ما يصدر عنه من تلك الأفعال والأحوال.

وهذا مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها منافع السفينة، فإن ذلك مما يحتاج إلى الرّبان الذي هو كمال السفينة، وإلى انضمامه إليها؛ حتّى يحصل ويتمّ هذا الكون. ولا يخفى أن هذا الرّبان وهذا الكون ليسا شيئاً واحداً بالموضوع والذات، وكذا ليس الرّبان وهذا الكائن بهذا الكون شيئاً واحداً بالموضوع، بل إنّ الرّبان مغاير بالموضوع والحقيقة

لذلك الكون، وكذا لذلك الكائن.

ولا يخفى أيضاً أن ما نحن فيه من هذا القبيل، لأن كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه تلك الأحوال المعلومة مما يحتاج إلى أمر آخر هو الكمال له، ويتم به هذا الكون، وهو الذي سميناه نفساً، كما تقدّم بيان ذلك كله. وظاهر أنه مغاير بالموضوع لذلك الكون الذي قلنا أنه حياة، وكذا للجسم الكائن بهذا الكون، فيكون معنى الحياة على هذا الوجه أيضاً غير معنى النفس البتّة.

والوجه الثاني من الوجهين، أن لا يكون هنا شيء غير هذا الكون وغير هذا الكائن في الموضوع والحقيقة، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة، حتّى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون. وكذلك وجود النفس للجسم هو وجود هذا الكون له على ظاهر الأمر، لو كان من هذا القبيل. إلا أن ذلك لا يستقيم في النفس، لأنك قد عرفت فيما تقدّم، أن ذلك في النفس إنما يستقيم على الوجه الأول دون هذا الوجه. حيث عرفت أن كون الجسم بحيث يصدر عنه تلك الأفعال المعلومة يحتاج إلى انضمام أمر آخر هو غير ذلك الكون - أي النفس - حتّى يتم به هذا الكون، فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً، وكيف لا يكون كذلك، والحال أن المفهوم من هذا الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال ومبدأ تمّ للجسم هذا الكون، والمفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه وحددنا به النفس يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأن الكمال الأول - حيث فرض أول - ليس له مبدأ وكمال أول. وأيضاً المفهوم من الحياة بالمعنى الأول أو المعنى الثاني، بالوجه الأول أو الثاني، أمر إضافي عرض في موضوع والنفس - كما سأتي بيان حقيقتها - جوهر لا في موضوع، وأحدهما غير الآخر البتّة. وإنما يتعرّض الشيخ لهذا الوجه، لأنّه لم يبيّن بعد جوهريّتها. وكيف ما كان، فليس إذن المفهوم من الحياة والنفس أمراً واحداً بالذات، إذا عطينا بالحياة ما يفهمه الجمهور، وهو معناها عندهم كما عرفت. نعم لو عطينا بالحياة أن تكون لفظة مرادفة للنفس في الدلالة على الكمال الأول، واصطلاحنا على ذلك، لم يناقش فيه؛

وكانت الحياة حينئذ اسماً لما كنّا وراء إثباته من هذا الكمال الأوّل. وهذا هو تحرير كلامه.

و ظهر منه أنّ النفس والحياة أمران متغيران بالحقيقة، لا أمر واحد كما ادّعاء المتشكّك.

ويظهر منه أيضاً أنّ النفس، كما أنّها مبدأ لتلك الأفعال والأحوال المعلومة بالذات، كذلك هي علّة لحصول ذلك الكون، الذي هو معنى الحياة لذلك الجسم الذي له النفس. وأنّ ذلك الجسم أيضاً مصدر لتلك الأفعال، لكن لا بالذات، بل بتوسّط النفس. كما أنّه متعلّق بالحياة والنفس.

وأنّه إذا أُضيفت الأفعال إلى النفس تكون الإضافة لامية، بمعنى أنّ تلك الأفعال مستندة إلى النفس، وهي مبدأ لها بالذات.

وأنّها إذا أُضيفت إلى ذلك الجسم تكون لامية أيضاً؛ بمعنى أنّه مصدر لها بواسطة النفس.

وكذلك إذا أُضيفت الحياة إلى النفس تكون لامية أيضاً، بمعنى أنّها معلولة للنفس، وهي علّة لها.

وإذا أُضيفت إلى ذلك الجسم تكون لامية أيضاً، بمعنى أنّها حاصلة له، كما إذا أُضيفت النفس إليه.

وأما إذا أُضيفت تلك الأفعال إلى الحياة، فتلك الإضافة لا تكون بيانية - كما يفهم من المتشكّك في التشكّك الأوّل - إذ ليست تلك الأفعال من جنس الحياة التي عرفت أنّها الكون الموصوف، بل لامية أيضاً، لكن لا بالمعاني المذكورة، بل بمعنى أنّها ملابسة للحياة ومصاحبة معها ملازمة لها، حيث إنّ كلّاً من الحياة وتلك الأفعال متلازمان، بمعنى أنّهما معلولتا علّة واحدة هي النفس.

ويظهر منه أيضاً أنّ ما وقع في كلام بمعنى الأقدمين من أنّ النفس حياة، كان معناه أنّ النفس محيية للبدن ومنشأ لحصول الحياة له حتّى كأنّها نفس الحياة، وقد أشرنا إلى ذلك



فيما سبق في مبحث بقاء النفس.

فهذا القول منه أيضاً لا يمكن أن يكون منشأً للشكك المذكور، وادّعاء أن النفس نفس الحياة و متّحدة معها بالذات؛ فتبصر.

ثم إن قول الشيخ<sup>١</sup>: «وقد فرغنا الآن عن\* معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي سُمي نفساً بالإضافة\* له، فبالحرى أن نشغل بإدراك مهية\* هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفساً».

يعني أنه بذلك الكلام الطويل قد فرغنا عن بيان معنى اسم النفس و تحديدها بحسب ما لها إضافة إلى البدن، و حيث كان هذا التحديد لا يفيد بيان حقيقتها بانظر إلى ما لها في نفسها، و لا يتبين منه أن الكمال الأول الذي رسمناه، أهو في ذاته جوهر أم عرض؟ و على تقدير كونه جوهرًا، هل هو جوهر مجرد عن المادة أم ماديّ سماويّ أم أرضيّ؟ و بالجملة لا يتبين منه بيان مهيتها في ذاتها، كما عرفت وجهه، و الحال أن هذا البيان أيضاً مقصودنا. فبالحرى أن نشغل بإدراك مهية هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفساً، أي بتحقيق حقيقته في نفسه التي هي حقيقته في حد ذاتها، و هي صارت باعتبار القول بأنها كمال أول نفساً متعلقة بالبدن، مدبرة له، كما حقّقه فيما بعد هذا الفصل، أنها جوهر مجرد من شأنها كذا و كذا، و من حالها كيت و ذيت، و سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وقوله<sup>٢</sup>: «و يجب أن نُشير في هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التي لنا إثباتاً على سبيل التنبيه و التذكير» - إلى آخره -

معناه أنه يجب أن نُشير في هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التي لنا، أي النفس الناطقة الإنسانية، أي إثبات إثباتها إثباتاً لا على طريق الاكتساب من حدّ أو رسم أو دليل، بل إثباتاً ضرورياً بدهيّاً يحتاج إلى تنبيه و تذكير.

١ - الشفاء - الطبيعيات ١٣/٢. الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

\* في المصدر: فقد فرغنا الآن معنى... بالإضافة... ماهة...

٢ - الشفاء - الطبيعيات ١٣/٢. الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

[قوله:] «إشارة شديدة الموقع» عند مَنْ له قوّة على ملاحظة الحقّ نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه وتسويته وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات:

أي عند مَنْ له قوّة ملاحظة على الحقّ، ولا يكون اعوجاج في رأيه وعدم استقامة في فكره، حتّى يحتاج إلى تسويته وتعديله، ولا يكون عادلاً عن طريق الحقّ، حتّى يحتاج إلى ضربه بالعصا حتّى يتنبّه و يجيء إلى سبيل الحقّ، أو إلى ضرب عصاه، حتّى يجد الطريق ويستشعر به كالأعمى. ولا يكون واقعاً في الغلط، حتّى يحتاج إلى صرفه عمّا يوقعه في الغلط.

ثم إنَّ غرضه من هذه الإشارة يحتمل أحد أمرين:

أحدهما أنَّ ما تقدّم من إثبات وجود النفس، لمّا كان إثباتاً بطريق الكسب، واستدلالاً من آثارها عليها، ومن جهة مشاهدة أفعالها على وجودها، فيجب هنا أن نشير إلى اثبات وجودها إثباتاً بديهيّاً، ليتأكّد العلم بوجودها، ويزيد اليقين بثبوت إنّيّتها؛ ويتضمّن مع ذلك بعض ما نريد بيانه هنا، من كونها مغايرة للبدن ولجميع أجزائه وقواه، بل لكلّ ما يدرك بالحواس الظاهرة والباطنة، وبذلك يتضمّن كونها جوهرًا مجرداً عن المادة أيضاً، كما يتضمّن هذا الإثبات في هذه الإشارة، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الثاني أنّه لمّا كان تحديد الشيء والعلم بحقيقته متوقفاً على العلم بوجوده، وكان ما تقدّم تحديداً للنفس من جهة ما لها إضافة ما إلى البدن، فلذا اكتفينا فيه بإثبات وجودها من هذه الجهة، أي من جهة آثارها وأفعالها في البدن. وأمّا نحن في هذا المقام، حيث كثرت بصدد تحقيق حقيقة النفس في ذاتها، وتحصيل العلم بها من هذه الحيثية، وأنّها جوهر مجرد من شأنه كذا وكذا، ومن حالها كيت وذيت؛ فيجب علينا أن نشير إلى إثبات وجودها من حيث ذاتها بذاتها، حتّى نحقق بعد ذلك حقيقتها من هذه الجهة.

وعلى الوجهين فتخصيص هذا الإثبات بوجود النفس الإنسانيّة، مع أنَّ ما تقدّم منه كان عامّاً، يعمّ إثبات النفس الأرضية مطلقاً.

إِذَا لَأَنَّ الْإِثْبَاتَ بِهَذَا الْوَجْهِ الضَّرُورِيِّ التَّنْبِيهِيِّ إِنَّمَا يَكُونُ فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ فَقَطْ،  
لَأَنَّ ذَلِكَ التَّأَمُّلَ وَالتَّوَهُّمَ وَالْمَلاحِظَةَ إِنَّمَا يَكُونُ لِلْإِنْسَانِ دُونَ النَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ، يَعْنِي أَنَّ  
هَذَا التَّنَبُّهَ إِنَّمَا هُوَ مَعْلُومُ الْحَصُولِ لِلْإِنْسَانِ دُونَ غَيْرِهِ، فَإِنَّهُ فِي غَيْرِهِ غَيْرُ مَعْلُومٍ وَإِنْ كَانَ  
عَدَمُهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ أَيْضاً.

وَأَمَّا لَأَنَّ الْفَرَضَ الْأَصْلِيَّ هُوَ إِثْبَاتُ وَجُودِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَبَيَانُ أَحْوَالِهَا، وَأَمَّا  
النَّبَاتِيَّةُ وَالْحَيَوَانِيَّةُ فَبِالْعَرَضِ وَبَتَّبَعِيَّةِ بَيَانِ حَالِ الْإِنْسَانِيَّةِ، حَيْثُ إِنَّهُمَا أَيْضاً مَوْجُودَتَانِ  
لِلْإِنْسَانِ أَيْضاً.

وَأَمَّا لَأَنَّ هَذَا الْإِثْبَاتَ، وَإِنْ كَانَ فِي أَوَّلِ النَّظَرِ مَخْصُوصاً بِالْإِنْسَانِ وَبِالنَّفْسِ  
الْإِنْسَانِيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ فِي النَّظَرِ الثَّانِي الْأَدَقِّ، حَيْثُ يَثْبِتُ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ ذَاتَ وَاحِدَةٍ  
بِالْحَقِيقَةِ، لَهَا اعْتِبَارَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ؛ بِاعْتِبَارِ تَكُونِ إِنْشَائِيَّةٍ، وَبِاعْتِبَارِ تَكُونِ حَيَوَانِيَّةٍ، وَبِاعْتِبَارِ  
تَكُونِ نَبَاتِيَّةٍ - كَمَا سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِيمَا تَقَدَّمَ، وَسَيَجِيءُ زِيَادَةُ تَحْقِيقِهِ - يَكُونُ هَذَا  
الْإِثْبَاتُ عَامّاً لِلْجَمِيعِ، فَتَدَبَّرْ.

وَقَوْلُهُ<sup>١</sup>: «فَنَقُولُ: يَجِبُ أَنْ يَتَوَهُّمَ الْوَاحِدُ مَنَّا كَأَنَّهُ خُلِقَ دَفْعَةً» - إِلَى آخِرِهِ -.

إِشَارَاتٌ إِلَى هَذَا الْإِثْبَاتِ. وَتَحْرِيرُهُ: أَنَّهُ يَجِبُ فِي هَذِهِ الْإِشَارَةِ أَنْ يَتَوَهُّمَ الْوَاحِدُ مَنَّا  
كَأَنَّهُ خُلِقَ دَفْعَةً، أَيَّ أَوَّلِ خَلْقِهِ حَتَّى لَا يَكُونَ لَهُ تَذَكُّرُ أَصْلًا لَشَيْءٍ مُطْلَقاً، وَخُلِقَ كَامِلاً، أَيَّ  
صَحِيحَ الْعَقْلِ حَتَّى يُمْكِنَهُ التَّنَبُّهُ لِدَاثِهِ، وَصَحِيحَ الْهَيْئَةِ لئَلَّا يُؤْذِيهِ مَرَضٌ، فَيَدْرِكُ حَالاً  
لِدَاثِهِ غَيْرَ ذَاتِهِ، لَكِنَّهُ حَجَبَ بَصَرَهُ عَنْ مَشَاهِدَةِ الْخَارِجَاتِ عَنْ ذَاتِهِ، أَيَّ بَحِثٍ لَا يَبْصُرُ  
أَجْزَاءَهُ وَلَا شَيْئاً غَيْرَهَا، لئَلَّا يَدْرِكُ شَيْئاً مِنْ هَذِهِ، فَيَحْكُمُ بِأَنَّ ذَاتَهُ هُوَ؛ وَخُلِقَ يَهْوِي  
وَيَسْقُطُ فِي هَوَاءٍ، أَيَّ فِي هَوَاءٍ طَلَقَ غَيْرَ مُحْسُوسٍ بِكَيْفِيَّةٍ غَرِيبَةٍ مِنْ حَرٍّ أَوْ بَرْدٍ أَوْ خَلَاءٍ،  
هَوِيّاً لَا يَصْدُمُهُ فِيهِ قَوَامُ الْهَوَاءِ صَدَمٌ مَا يَحْوِجُ إِلَى أَنْ يَحْسَنَ، حَتَّى يَحْسَنَ بِصَدَمِهِ  
أَوْ كَيْفِيَّتِهِ.

وَبِالْجُمْلَةِ بِشَيْءٍ خَارِجٍ عَنْ جَسَدِهِ أَيْضاً، لئَلَّا يَحْكُمَ بِأَنَّ ذَلِكَ ذَاتَهُ أَوْ جُزْءَ ذَاتِهِ،

وفُرقَت بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، بل كانت مفرّقة في ذلك الهواء لئلا يحس بأعضائه، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته؟ ولا شك أنه لا يشك حينئذ في اثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه الظاهرة، ولا باطناً من أحشائه وأعضائه الباطنة، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو فرضنا أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل شيئاً مما ذكر أو عضواً آخر، فلا شك أنه لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، وأن المقرّ به غير الذي لم يقرّ به. فإذاً للذات التي أثبت وجودها خاصية هي أنها مثبتة، وهي ذات ذلك المثبت المتوهم المتأمل المفروض بعينه غير جسمه وغير إعضائه وغير شيء آخر خارج، وبالجمله غير ما لم يثبته أيّاً كان.

ثم إن ذلك المتأمل المثبت، لو تأمل أدنى تأمل، تنبّه لأنه ليس هذا الذات التي أثبت وجودها سوى نفسه، فيحصل له سبيل على التنبّه على وجود النفس له شيئاً غير جسمه وبدنه وأعضائه ومزاجه وأعراضه، بل غير ما هو غير لهذا الجسم من الأشياء الخارجة. ويجب أن يكون عارفاً بذلك مستشعراً له، فإنه مع ذلك التنبّه لو كان ذاهلاً عنه، كان أعمى القلب ضالاً عن السبيل السوي، ككثير من العوام وأصحاب الطبائع الكثيفة المتورّطين في الجهالات، يحتاج إلى أن يقرع عصاه حتى يهتدي إلى السبيل، ويشهد بذلك ما نقل عن أرسطو.

إنه سئل أنه كيف تعمى النفس عن معرفة نفسها وهي أم الحكمة؟

فقال: إذا غابت الحكمة عن النفس، عميت عن نفسها وغيرها كما يعمى البصر عن نفسه وغيره إذا غاب عنه المصباح.

فحاصل هذه الإشارة: أنه من الفروض الممكنة غير الممتعة أن يفرض الإنسان كونه في أول الخلقة صحيح العقل والهيئة، في هواء طلق أو خلاء، منفرج الأعضاء غير متلامسها، وغير مستعمل للحس في شيء أصلاً، فإنه حينئذ يكون واجداً لذاته ولنفسه، مُثبتاً لها مستشعراً إياها وفاقداً غير مستشعر وغير مثبت لكل شيء سواها، وغافلاً عن

كلّ شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة، وككونه جسماً ذا أبعاد، وكحوائثه وقواه ومزاجه وأعراضه، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً، إلّا عن ثبوت ذاته ونفسه فقط التي يشير إليها بقوله: «أنا».

وبعبارة أخرى، يمكن أن يفرض أن إنساناً خُلِقَ دفعة واحدة، وخلق متباين الأطراف ولم يصر أطرافه. واتَّفَق أن لم يمّسها ولا تماست، ولم يسمع صوتاً ولا استعمل حسّاً من الحواسّ الظاهرة والباطنة، بحيث جهل وجود جميع أعضائه وغيرها، وعلم وجود إنّيته شيئاً واحداً مع جهله جميع ذلك.

فإذن يحصل له إدراك هو أوضح الإدراكات وأجلّاه، وعلمٌ ضروريٌّ غير مكتسب من حدّ أو رسم أو حجة أو برهان بوجود نفسه لنفسه، وكونها مغايرة لجميع ما ذُكر، حيث إنّ الموجود غير المفقود، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، والمشهور به غير المفقول عنه، والمثبت غير ما ليس بمثبت.

وهذا الذي ذكرناه إنّما هو تحرير كلامه في ذلك في الشفاء، وسنزيده توضيحاً.

وأما هو في الإشارات فقد ذكر هذه الإشارة وهذا التنبيه هكذا:

«تنبيه:

إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً؟ بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتنّ للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتّى أن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك خُلقت \* أوّل خلقتها\* صحيحة العقل والهيئة، وفُرض \* أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفردة ومعلّقة لحظة ما في هواء طلق، وجدها قد غفلت عن كلّ شيء إلّا عن ثبوت إنّيته».

١ - شرح الإشارات ٢/٢٩٢، أوفست دفتر نشر الكتاب على طبعة المطبعة الحيدرية، ١٤٠٣ هـ.

❦ في المصدر: «ذاتك قد خلقت... خلقتها... وقد فرض.

وحاصل ما ذكره فيه يرجع إلى ما في «الشفاء»، إلا أنه اقتصر في «الشفاء» على فرض حالة للإنسان يكون هو في مثل تلك الحالة غافلاً البتة عن كل شيء غيره، أي غير ذاته ونفسه، ولا يكون غافلاً عن ذاته، بل يكون مستشعراً له البتة، كما عرفت بيانه.

وأما هو في «الإشارات»، فقد بين أولاً أن الإنسان إذا كانت له فطنة صحيحة، فهو لا يغفل عن ذاته وإثبات إثبات ذاته في شيء من الحالات، وإن كان يغفل عما سوى ذاته. ثم ازداد إيضاحاً، وترقى عن ذلك، ففرض تلك الحالة التي يغفل الإنسان فيها البتة عما سوى ذاته، ولا يغفل عن ذاته وثبوت إثبات ذاته البتة. وتحريره: أنه من المعلوم الضروري الوجداني الذي يجد الإنسان من نفسه إذا كان مستبصراً وكانت له فطنة صحيحة، أنه لا يغفل عن وجود ذاته، ولا يعزب ذاته ونفسه عن ذاته في شيء من الحالات، سواء كان صحيحاً أو على بعض أحوال آخر غير الصحة. وسواء غير مختل الإدراك، أو مختل الإدراك، يختل إدراكه إما بالحواس الظاهرة، كالناثم؛ وإما بالحواس الباطنة والظاهرة، كالسكران؛ فإنه في جميع تلك الأحوال يدرك ذاته البتة، ولو فرضنا غفلته عن ذاته في شيء من تلك الحالات، فإنما هي غفلة عن إدراكه لذاته، لا عن ذاته، أي أنه يعلم ذاته البتة، وإن عرض له غفلة عن العلم بعلمه، بدليل أنه إذا زالت تلك الحالة كالسكر عنه، يتذكر أنه هو بعينه كان يفعل كذا، أو يقول كذا مثلاً في تلك الحالة. ولا ضير في الغفلة عن الإدراك، فإن العلم بالعلم غير أصل العلم، وإن كانت المغايرة بالاعتبار.

وكذلك من المعلوم بالوجدان أنه في تلك الحالات التي لا يعزب فيها ذاته ونفسه عن ذاته. قد يعزب عنه غير ذاته، كبذنه وقواه وأعضائه والأشياء الخارجة، فذاته غير تلك، لأن الشعور به غير المفعول عنه. بل نقول: إنه يمكن فرض حالة لا يعزب فيها ذاته ونفسه عن ذاته البتة. ويعزب تلك الأشياء البتة عنه. كما لو توهم أنه خلق أول مرة - إلى آخره - فإنه من المعلوم بالوجدان أنه في تلك الحالة المفروضة - كما عرفت بيانها - يجد ذاته بحيث غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إثباتها ووجود نفس له.

فهذا حاصل كلامه في «الإشارات»، ويعلم منه وكذا مما ذكره في «الشفاء» أن

الإنسان لو تأمل أدنى تأمل في الفرض المذكور، أمكن له التنبه بأن إدراكه لذاته، الذي هو عبارة عن تصوّر ذاته والتصديق بثبوت وجود لها، إدراك أوليّ ضروري لا يحتاج فيه إلى حدٍّ أو رسم أو حجة وبرهان، كما يكون ذلك في الإدراكات الكسبية.

ولذلك المدرك - بصيغة اسم الفاعل - أولاً وبالذات في هذا الإدراك، إنّما هو ذاته بذاته، ونفسه بنفسها، من غير افتقار إلى قوة أخرى أو آلة أو مشعر من المشاعر الظاهرة أو الباطنة، كما يكون في إدراك المحسوسات وما شابهها من المتخيلات والموهومات، وكذلك المدرك - بصيغة اسم المفعول - إنّما هو ذاته بذاته، ونفسه بنفسها، من غير أن يكون ذلك عضواً من أعضاء بدنه، أو جملة بدنه، أو شيئاً آخر غير نفسه وذاته.

وبالجملة لا مغايرة بين المُدرك والمدرك بالذات، وكيف يكون هذا الإدراك بآلة أو قوة أخرى غير النفس بذاتها، والحال أنّ المفروض الغفلة عن جميع المشاعر والحواس، وأن لا استعمال لشيء من الحواس أصلاً؟ وكيف يكون المدرك غير ذاته من بدنه وجسده وأعضائه الظاهرة والباطنة ومزاجه وأعراضه، أو أمر خارج، والمفروض عدم الشعور لشيء من ذلك أصلاً؟ وكيف يكون هذا الإدراك كسبياً، والمفروض عدم إدراك شيء هنا سوى الذات وإتيانها، حتّى يمكن أن يكون بسببه يحصل هذا الإدراك؟ وهذا كلّ ظاهر في الصورة المفروضة. ويعلم منه أن للمتنبه أن يتنبه أن الحال في إدراك الذات في غير هذه الصور أيضاً، أي في جميع حالات إدراكه لذاته، كذلك، كما هو ظاهر على من راجع وجدانه.

### ذكر أو هام مع رفعها

ثم إن في هذا المقام أو هاماً ربّما يمكن ذهاب وهم أحدي إليها، فيجب علينا أن نتصدّى لدفعها، حتّى تتكشف جليّة الحال حقّ الانكشاف.

منها ما ذكره الشيخ في الإشارات ودفعه، قال:

«وهم وتنبه،

ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي، فيجب أن يكون لك فعل تشبته في الفرض المذكور، أو حركة أو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور، جعلناك بمعزل عن ذلك، وأما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً، فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً، لا خاصاً هو ذاتك بعينها. وإن أثبتته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، ولا أقل من أن يكون معه لا به، فذاتك مثبتة لا به» انتهى.

و تحريره: أنه عسى أن يذهب وهم أحد إلى أن إثبات الإنسان ذاته ونفسه في هذا الفرض ليس أولياً، بل إنه يفتقر إلى وسط، وهو فعله في هذا الفرض المذكور. أي أنه كسبي يستفاد من ذلك الفعل، والعلم به نظير برهان الإن، أي الدليل الذي فيه يستدل على العلة بمعلولها، وعلى المؤثر بآثره، كما أن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها. وهذا الوهم باطل من وجهين:

أحدهما - وهو الوجه الخاص بهذا الفرض - هو أن الإنسان في الفرض المذكور لم يكن له فعل، حتى يمكن له أن يستدل به على ذاته، بل كان غافلاً عن أفعاله مع إدراك ذاته.

ولو فرضنا أنه صدر عنه في الفرض المذكور فعل أيضاً، فهذا الفعل - وإن كان في بادئ النظر فعلاً - لكنّه في التحقيق ترك كل فعل. ومع ذلك فهذا الترك أيضاً ليس منشأ لإثبات الذات، بل هو كاشف عن ثبوتها في الواقع، فمن أين يحصل فيه الاستدلال بالفعل على الفاعل؟

والثاني - وهو الوجه العام لهذا الموضع وغيره - أنه على تقدير تسليم كون ذلك فعلاً أيضاً، أن الفعل الذي يستدل به على الفاعل، إن كان مأخوذاً من حيث كونه فعلاً ما، وفعلاً مطلقاً من غير اختصاصه بفاعله الخاص، فهو لا يكون دليلاً إلا على فاعل ما غير معين،



ولا ستره في أنه لا يمكن أن يستدل الإنسان بفعل ما على فاعل معين هو ذاته، وإن كان مأخوذاً من حيث كونه فعلاً خاصاً، وكونه فعلاً لفاعل معين ومنسوباً إليه، فالفاعل المعين من حيث اعتباره وملاحظته في ذلك الفعل الخاص، وكونه جزءاً من مفهومه من حيث هو هذا الفعل الخاص، يجب أن يكون معلوماً قبله. ولا أقلّ من أن يكون معلوماً معه لا بعده، كما هو في الاستدلال بالفعل على الفاعل. ولا ستره أيضاً في أنه لا يمكن أن يستدل الإنسان بفعله الخاص، الذي خصوصيته من جهة أنه منسوب إليه وهو جزء من مفهوم هذا الفعل ولمحوظ فيه، على ذاته التي هي الفاعل المعين هنا؛ لأنّ ذاته في هذا الاستدلال يجب أن تكون معلومة قبل هذا الفعل، ولا أقلّ من أن تكون معلومة معه. وكيفما كان، فلا تكون معلومة بعده، كما هو مقتضى الاستدلال.

وحيث عرفت ذلك، عرفت أنه لا يمكن أن يستدل الإنسان بفعله مطلقاً على ذاته المعيّنة المخصوصة استدلالاً إنّ. ومن المعلوم أيضاً أنه لا يمكن الاستدلال اللّميّ هنا أيضاً، أي الاستدلال على ذاته بعقل ذاته، لأنّ وجود ذاته له أظهر عنده من وجود علله وعقل ذاته، فلا يمكن له أن يستدلّ على ذاته استدلالاً مطلقاً إنّيّاً ولا ليمياً فتبصر.

فإن قلت كيف يصحّ ما ادّعت من نفي الاستدلال، والحال أنّ ما ذكره الشيخ في الفرض المذكور تنبيهاً على إدراك الإنسان ذاته، وإثبات إنّيّتها في قوّة القياس على هيئة الشكل الثاني هكذا: إنّنا لا نغفل عن ذواتنا في حالة من الحالات، وكلّ ما هو غير ذاتنا<sup>١</sup> من البدن وأعضائه وأجزائه وأعراضه والأشياء الخارجة، فإنّنا قد نغفل عنه، ينتج أنّ ذاتنا<sup>٢</sup> شيء موجود وليست شيئاً من هذه.

قلت: سلّمنا ذلك، لكننا نقول: إنّ هذه النتيجة بديهيّة، وإنّ هذا القياس البديهيّ بمقدّمتيه، أعني صفراء وكبراه كما تبين بداهتهما في الفرض المذكور، تنبيه عليها، لا حجة عليها حتّى تكون كسيبيّة، ولا منافاة بين أن تكون مقدّمة بديهيّة وأن يكون هنا

١- ذواتنا خ ل.

٢- ذواتنا خ ل.

قياس معقود للتنبيه عليها. كيف ولو كانت مقدّمة من المقدّمات بمجرّد إمكان عقد قياس للتنبيه عليها كسببية، لزم أن لا يكون شيء من المقدّمات البديهية، حتّى البديهيات الأولى بديهية، بل كسببية، فإنّه يمكن عقد قياس لكلّ ذلك. مثلاً يمكن أن يقال: إن هذا كلّ لذاك، وذاك جزء منه، وكلّ ما كان كلّاً فهو أعظم من جزئه، فهذا أعظم من ذاك.

ومن تلك الأوهام ما نقله المحقّق الطوسي في شرح الإشارات عن الإمام الرازي ودفعه، حيث قال. في مقام التنبيه على أغلاط الإمام ودفع اعتراضاته على الشيخ في هذا المقام<sup>١</sup>:

«ثمّ عارضه - أي الإمام الشيخ - بأنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصة، ولا يخطر بباله تصوّر النفس التي يقولون بها، فكلّ ما يجعلونه عذراً عن ذلك، فهو عذر عن هذا الكلام.

وأقول: ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها؟

إن أراد بها ذات الإنسان المدركة المحركة، فلا مغايرة.

وإن أراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقلّ بها». انتهى.

وتقرير هذا الوهم: أنّ ما ادّعاه الشيخ من أنّ الإنسان عالم بنبوّث ذاته في جميع الحالات، و غافل أحياناً عن جميع أعضائه، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فذاته المعلومة التي ليست هي إلّا نفسه مغايرة لأعضائه، معارض بمثله. وهو أنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصة في جميع الأحوال، ولا يخطر بباله في بعض الأحوال تصوّر النفس التي يقولون بها، وبأنّها عين ذاته. والحال أنّ المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فذاته مغايرة لنفسه، مع أنّهم لا يقولون بالمغايرة، بل يقولون بالعينية. كما جزم به الشيخ، فكلّ ما يجعلونه عذراً عن هذه المعارضة، فهو عذر عمّا ذكره الشيخ في التنبيه.

وهذا إذا قرّر كلام الإمام على سبيل المعارضة، كما فهمه المحقّق الطوسي (ره).

ويمكن تقريره أيضاً على سبيل النقض الإجماليّ أو التفصيليّ.

أمّا الأوّل فبأنّ يقال: لو كان ما ذكره الشيخ حقّاً بجميع مقدّماته، لزم أن يكون ذات

الإنسان مغايرة لنفسه، لجريان نظير هذا البيان فيه، كما عرفت؛ والحال أن ذات الإنسان عين نفسه عندهم.

وأما الثاني - وإن كان بعيداً عن كلام الإمام - فبأن يُقال: إِنَّا سَلَّمْنَا أَنَّ الإنسان في الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته، ويغفل عن أعضائه، وأن ذلك دليل على المغايرة، أي مغايرة ذاته لأعضائه. لكون المعلوم مغايراً لما ليس بمعلوم، إلا أننا لا نسلّم أن ذاته المعلومه عين نفسه - كما ادّعاء الشيخ وقالوا به - إذ لا دليل هنا على هذا الاتحاد وهذه العينية، بل الدليل قائم على خلافه، وهو نظير الدليل على مغايرة ذاته لأعضائه، إذ الإنسان لا يغفل عن ذاته في جميع الأحوال، ومع ذلك قد لا يخطر بباله تصوّر النفس التي يقولون بها.

وأما تحرير الجواب عن هذا الوهم على جميع التقارير الثلاثة، فواضح كما ذكره المحقّق الطوسي (ره)، وبيانه: أن لا سترة في أن المراد بذات الإنسان، ذاته المدركة المحركة المعلومه له في جميع الأحوال.

فالإمام إن أراد بالنفس التي يقولون بها هذا المعنى، كما هو مرادهم بها، فظاهر أن الإنسان كما لا يغفل عن ذاته في شيء من الأحوال، لا يغفل عن نفسه بالمعنى المذكور الذي أراده القوم والشيخ، لكونهما واحدة، ولا مغايرة بينهما أصلاً في المعنى.

وإن أراد بالنفس معنى آخر ادّعى هو الغفلة عنه ومغايرته للذات، فهو شيء لم يقل به الشيخ ولا أحد من القوم، كما يعلم من تتبّع كلامهم.

ومن تلك الأوهام، ما ذكره الشارح القوشجي في «شرح التجريد» في هذا المقام، وأورد عليه النظر؛ قال<sup>١</sup>: «وَرَدَّ ذَلِكَ بِأَنَّ ذَاتَ الْإِنْسَانِ عِنْدَنَا هِيَ الْأَجْزَاءُ الْأَصْلِيَّةُ الْجِسْمَانِيَّةُ الَّتِي هِيَ أَجْزَاءٌ<sup>٢</sup> لِبَدْنِهِ، وَلَا نَسَلِّمُ أَنَّهُ يَغْفُلُ عَنْهَا، بَلْ إِنَّمَا يَغْفُلُ عَنِ الْأَجْزَاءِ الْفَضْلِيَّةِ. وَعَنِ الْأَعْرَاضِ وَالْقَوَى الْحَالَّةِ فِيهَا.

١ - شرح التجريد ٢٢٢، ناقوسجي.

٢ - في المصدر: هي جزء لبدنه.

أقول : فيه \* نظر، لأنه لو كان لا يغفل عن الأجزاء الأصلية\*، لكان عالماً بأنها ما هي. لا نقول\* : يجب أن يعلمها بحقيقتها. بل بوجه يمتاز\* به عما عداها من سائر الأعضاء وغيرها، وأكثر الناس لا يعلمونها كذلك، مع أنهم يعلمون أنفسهم بوجه يمتاز به عما عداها» انتهى.

وتقرير هذا الوهم: أن ذات الإنسان عندنا أي عند بعض المتكلمين - هي الأجزاء الأصلية الجسمانية التي هي أجزاء لبدنه، ولا نسلم أنه في الفرض المذكور أو في شيء من الأحوال يغفل عنه، فإنه كما لا يغفل عن ذاته، كذلك لا يغفل عن تلك الأجزاء، لكونها عين ذاته. بل الغفلة إنما تقع عما هو غير ذاته من الأجزاء الفضلية لبدنه، وعن الأعراض والقوى الحادثة فيها، فحينئذ نقول: إن الشيخ وكذا من ادعى مغايرة ذات الإنسان لبدنه وأعضائه، بسبب أنهم رأوا أن الإنسان لا يغفل عن ذاته ويغفل عن تلك الأشياء.

إن أرادوا به أن ذات الإنسان أمر آخر سوى الأجزاء الأصلية أيضاً، وهو مغاير لبدنه وأعضائه الأصلية والفرعية والأعراض الحادثة فيها جميعاً، كما هو مقصودهم، فلا نسلم ذلك، إذ مبني هذه المغايرة على وقوع الغفلة، ولا نسلم وقوع الغفلة عن الأجزاء الأصلية. وإن أرادوا به أن ذات الإنسان هي الأجزاء الأصلية من بدنه، وهي مغايرة للأجزاء الفرعية ولقواها وأعراضها، فهذا مسلم، لكنهم لم يقولوا بذلك.

ومع ذلك فهم إن أرادوا بالنفس التي يقولون بها، تلك الأجزاء الأصلية - كما هو أيضاً عند بعض المتكلمين - حتى يكون ذات الإنسان ونفسه واحدة، وعبرة عن تلك الأجزاء الأصلية، فهذا أيضاً مسلم، إلا أن الشيخ ونظراءه من الحكماء لم يقولوا بذلك. وإن أرادوا بالنفس أمراً آخر سوى تلك الأجزاء، وأنها مغايرة لتلك الأجزاء أيضاً، كما هو مقصودهم؛ فلم يلزم ذلك من التنبيه المذكور كما عرفت. وهذا هو تقرير هذا الوهم.

وأما تقرير دفعه. فيأن يقال: إن ما ادعاه المتوهم من أن الإنسان لا يغفل في شيء من الأحوال عن الأجزاء الأصلية من بدنه كما لا يغفل عن ذاته، باطل من وجوه:

أما أولاً، فلما ذكره الشارح القوشجي، من أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون عالماً

بأنها ما هي. لا نقول: يجب أن يعلمها بحقيقتها، حتى يرد أن ذلك غير لازم، كما في العلم بالذات، بل نقول: إنه يجب أن يكون عالماً بها بوجهٍ تمتاز به عما عداها من الأجزاء الفرعية وغيرها، كما أنه يعلم ذاته بوجه تمتاز به عما عداها، وظاهر أنه ليس كذلك، فإن أكثر الناس مع علمهم بذواتهم وأنفسهم بوجهٍ تمتاز به عما سواها، لا يعلمون الأجزاء الأصلية لأبدانهم بوجهٍ تمتاز به عما عداها.

فإن قلت: لعل هذه الغفلة لأجل أن هؤلاء لم يتصوروا معنى الأجزاء الأصلية، ولم يدركوا أنها عين ذات الإنسان، فإنهم لو تصوروا ذلك وأدركوا هذا الحكم لما غفلوا عنه. قلت: من المعلوم بالضرورة، أن من تصور معنى الأجزاء الأصلية أيضاً ربما يكون غافلاً عن العلم بها مع العلم بذاته، وأما من أدرك وحكم بأنها عين ذاته، فهو وإن كان عالماً بها مع العلم بذاته، إلا أنه لا يجدي نفعاً، لأن المطلوب عدم الغفلة عن تلك الأجزاء مع العلم بالذات على جميع التقادير الواقعية، ولا نسلم أن تقدير الحكم بأنها عين ذات الإنسان تقدير واقعي، بل هو بمجرد الفرض. فإن هذا التقدير إنما يكون واقعياً إذا كان ذلك الحكم ثابتاً في الواقع، وليس كذلك، لأنه لم يثبت بعد ولم يدل عليه دليل، بل الدليل على خلافه، كما هو ظاهر على من تأمل في التنبيه المذكور، وفيما سيأتي من الوجود على ما نحن بصده.

وأما ثانياً، فلأن الأجزاء الأصلية لا تخلو من أن تكون متصلة في الواقع بالأجزاء الفضلية الفرعية، أو تكون منفصلة عنها في الواقع، وإن كان الانفصال غير محسوس. وعلى الأول فواضح أنه إذا فرضت الأعضاء متفرقة غير متماسة متباينة الأطراف، كما في الفرض المذكور، كانت الأجزاء الأصلية في ضمن فرض تفرق الأعضاء مفروضة التفرق أيضاً، كالأعضاء والأجزاء الفضلية.

وعلى الثاني، فإن لم تكن تلك الأجزاء الأصلية مفروضة التفرق بتفرق الأعضاء، فلا خفاء في أنه يمكن فرض تفرقها أيضاً كفرض تفرق الأعضاء والأجزاء الفضلية، ولا خفاء أيضاً في أن الإنسان حينئذ في الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته مع أنه يغفل عن

إدراك تلك الأجزاء الأصلية المتفرقة، كالغفلة عن الأجزاء الفضلية وعن الأعضاء، فإن السبب الذي فرض كونه سبب الغفلة مشترك، والفرق تحكّم.

وأما ثالثاً، فلأن تلك الأجزاء الأصلية لكونها مادية وجسمانية، من شأنها أن تدرك بالحواس، ولا أقلّ من إدراكها بالحواس الباطنة كالتخيّل، والحال أن المفروض في الفرض المذكور للتببيه المستور أن لا استعمال لحاسة من الحواس أصلاً في إدراك شيء من الأشياء مطلقاً، وأتّه مع ذلك لا يغفل الإنسان عن ذاته، فكيف تكون الأجزاء مدركة أو عين ذاته مع ذلك الفرض؟ فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر وجه اندفاع بعض أوهام آخر ربّما يتراءى ورودها على هذا المقام.

منها: أنّه يمكن أن يكون ذات الإنسان ونفسه التي لا يغفل عنها شيء من الأحوال جسماً داخلياً في بدنه وفي خلل بدنه وفرجه، أو خارجاً عنه مجاوراً له، إمّا جسماً بسيطاً عنصرياً ناراً أو هواءً أو أرضاً أو ماءً، وإمّا جسماً بخاريّاً، وإمّا دماً أو نحو ذلك، كما ذهب إلى كلّ من ذلك طائفة من القدماء على ما سيجيء ذكره في ذكر عذّ المذاهب في النفس.

وبيان دفع هذا الوهم: أنّ تلك الأجسام أيضاً في الفرض المذكور، إمّا مفروضة التفرّق، أو ما يمكن فرض تفرّقها. وأيضاً هي ما من شأنها أن تكون مدركة بالحواس، ولا أقلّ من إدراكها بالحواس والمشاعر الباطنة، والمفروض وقوع الغفلة عن المتفرقات وعدم استعمال الحواس. فتدبر.

ومنّه يظهر أنّه لا يمكن ذهاب الوهم إلى أنّ ذات الإنسان هو الهواء الطلق المفروض في الفرض المذكور، لكون المفروض أنّه ظرف لوجود الإنسان المتوهم المتأمل المفروض، ومحيط به، وظرف وجود الشيء لا يكون عين ذاته، مع أنّ ذلك الهواء الطلق أيضاً هو مما يمكن فرض تفرّقه، ومن شأنه أن يدرك بالحواس، ولو بالحواس الباطنة، ومع أنّه لم يذهب وهم أحد إلى كونه ذات الإنسان ونفسه.

ومنها أنه يمكن أن يكون ذات الإنسان ونفسه جسماً بسيطاً لطيفاً سماوياً داخلياً في البدن، أو مجاوراً له، [و] هو لكونه لطيفاً لا يمكن أن يدرك بالحواس، و لكونه سماوياً غير قابل للتفرّق، لا يمكن فرض تفرّقه.

ووجه دفعه، أنه لا خفاء في أنه لكونه جسماً مادياً يمكن إدراكه بالحواس الباطنة، والمفروض عدم استعمالها، فكيف يمكن أن يدرك في الفرض المذكور، فيعلم منه أن ذات الإنسان المدركة البتّة في الفرض المذكور غير هذا الجرم السماوي أيضاً، كما أنها غير تلك الأشياء المذكورة، فتبصر.

فان قلت: فعلى ما قرّرت التنبيه المذكور الذي قرّره الشيخ لإثبات وجود النفس للإنسان وإثبات إنّيّتها، يكون مفاده أن ذات الإنسان - أي نفسه - مدركة بذاتها له بذاته ثابتة له، ومغايرة لبدنه ولجسده الذي هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة، ولأعضائه الظاهرة والباطنة، وكذا لقواه وحواسه الظاهرة والباطنة، وللأعراض الحالة فيه، كمزاجه وغيره، ولما هو خارج عن ذلك أجمع.

وبالجملة أنها موجودة بذاتها، مغايرة لما هو مادّي أو مدرك بالحواس الظاهرة أو الباطنة. ففي هذا التنبيه على هذا التقرير إشارة إلى كون النفس الإنسانيّة جوهرًا مجردًا عن المادّة أيضاً، إذ الشيء الموجود القائم بذاته، المغاير للجسم وأجزائه وأعراضه ولكلّ ما يمكن أن يدرك بالحواس، لا يكون إلّا جوهرًا قائمًا بذاته، مجردًا عن المادّة، ولذلك جعل بعضهم عدم غفلة الإنسان عن إدراك ذاته لذاته ونفسه في جميع الأحوال، وغفلته عن بدنه وأعضائه والأشياء الخارجة في بعض الأحوال، دليلاً على كون نفسه الناطقة جوهرًا مجردًا عن المادّة، حتّى إنّ الفاضل الأحساوي<sup>١</sup> ذكر من جملة أدلّة القائلين بتجرّد النفس الإنسانيّة الناطقة عليه، هذا الدليل، وخصّه بالذكر، وعده أقوى دلائلهم على ذلك.

وحتّى أن صدر الأفاضل جعل ما في الإشارات حجّتين على ذلك؛ إحداها من

جهة مشاهدة حال النائم والسكران، و الأخرى من جهة مشاهدة حال الإنسان في انفرض المذكور للتنبيه المزبور.

و بالجملة، ف فيما ذكره الشيخ إشارة - مع إثبات وجود النفس الإنسانية وإثباتها - إلى تحقيق حقيقتها من حيث كونها جوهرًا مجردًا عن المادة. فما باله في أن أقام الدليل فيما بعد في الفصول الآتية على جوهريتها وتجردها، ولم يذكر هنا ما يدل على أن في هذا التنبيه إشارة إلى ذلك، كما ذكر أن فيه إشارة إلى إثبات إثباتها.

قلت: لعل وجه ما فعله، أنه على تقدير دلالة التنبيه المذكور على كونها جوهرًا مجردًا عن المادة، فلا يخفى أنها دلالة إجمالية، وإشارة غير تفصيلية على ذلك، فلذلك لم يكتف بها، وذكر الدليل عليه فيما بعد بوجوه تفصيلية، لأنه أراد الدلالة التفصيلية عليه.

على أنه يمكن أن يكون نظره في ذلك إلى أن التنبيه المذكور، وإن كان فيه إشارة إلى ذلك، إلا أنه ليست هذه الإشارة إشارة مقصودة. فإن الغرض من جوهرية النفس وتجردها، جوهريتها وتجردها على الوجه الذي به يكون مختصًا بالإنسان، ولا يجري في غيره من أفراد الحيوان البتة، يدل على ذلك أنهم قالوا:

إن النفس الناطقة الإنسانية جوهر مجرد عن المادة، وأن النفس الحيوانية وكذا النباتية منطبعة في المادة قائمة بها، وهنا ليس الأمر كذلك، فإن عدم الغفلة عن الذات والغفلة عما سواها الذي يمكن أن يكون، دليل على الجوهرية. والتجرد لا يخفى أنه كما أنه ثابت في الإنسان لا سبيل إلى انكاره فيه، كذلك لا دليل على نفيه في غيره من الحيوانات، وإن لم يكن دليل على ثبوته بالفعل فيها، وبالجملة لا دليل على ثبوت ذلك ولا على انتفائه في غير الإنسان من الحيوان، بل هو في غيره بحسب الاحتمال العقلي محتمل أن يكون وأن لا يكون.

ولا يخفى أيضاً أن هذا المعنى - على هذا - لا يكون مختصاً جزماً بالإنسان، وإنما يكون هذا الاختصاص جزماً، إذا ثبت بدليل أو وجه تنبيهي وجداني أنه لا يجري في



غيره، والمقدّر عدمه. فلذلك ترى الشيخ في الكتّابين، ولا سيما في «الشفاء»، أنّه أثبت أولاً إثبات النفس الناطقة ومغايرته للبدن وأعضائه وأجزائه، ثمّ أثبت بعد ذلك كونها جوهرًا مجردًا عن المادّة، على الوجه الذي يكون مختصًا بالإنسان ولا يجري في غيره البتّة، لكونه هو المقصود. حيث أثبت خواصّ أفعال وأحوال للإنسان لا تجري تلك في غيره البتّة، كالإدراكات الكلّية ونحوها. ثمّ استدلّ بها على تجرّدها، كما سيحيي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وقد تبعه المحقّق الطوسي (ره) في التجريد.

ومن هنا يظهر أنّ ما فعله بعضهم، حيث جعل التنبيه المذكور تنبيهًا، بل دليلاً على تجرّد النفس الإنسانيّة، مبنيّ إمّا على أنّه لم يكن في نظره إثبات تجرّدها على وجه يكون مختصًا بالإنسان، ولا يجري في غيره مع كونه مقصوداً. وإمّا مبنيّ على أنّه كان في نظره ذلك، إلّا أنّه اكتفى في الاختصاص المذكور العلم بحصوله في الإنسان وعدم العلم به في غيره. أي كونه ظاهر الاختصاص بالإنسان. حيث إنّ إدراك الذات والغفلة عمّا سواها معلوم في الإنسان، وغير معلوم في غيره، وإن كان محتملاً، وفي الوجهين ما ترى.

و يظهر مما ذكرنا أنّ ما فعله بعضهم من جعله معنى لاخفاء في اشتراكه بين الإنسان وغيره من أفراد الحيوان، بل النبات أيضاً، لكون ذاته باقية بعينها في جميع الأحوال، أي أحوال وجوده، مع كون بدنه وجسمه وأعضائه وأعراضه متبدّلة، دليلاً على تجرّد النفس الناطقة الإنسانيّة، بعيد من الاستقامة جدّاً. وإن اشتهيت الاطلاع على تفصيل المقام، فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

فنقول: إنّ صدر الأفاضل<sup>١</sup> في مقام إقامة الحجج على أنّ النفس الإنسانيّة جوهر قائم بذاته - بعد ما أقام الحجج عليه وذكر الحجّة عليه أولاً هكذا: «إنّ إدراك الشيء لمّا كان عبارة عن حصول صورته للمدرّك، فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقاً عن المحلّ، إذ لو كان في محلّ، لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحله، لأنّ وجود الحال لا

يكون إلا للمحلّ. هذا خلف. ثم إننا ندرك ذاتنا بذاتنا\*، وأما شعورنا بشعور ذاتنا فقد وقد\*، إذ ليس نفس وجودنا، فهو كإدراكنا سائر الأشياء المدركة من خارج. ثم أورد عليه شكاً وأجاب عنه، ثم ذكر حجة أخرى على ذلك مبنية على إدراك النفس للمعقولات، ثم ذكر تينك الحجّتين اللتين استنبطهما من كلام الشيخ في «الإشارات»، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم - قال<sup>١</sup>:

«حُجّة أخرى: بدتك وأعضاؤك دائم الذوبان والسيلان، لعكوف\* الحرارة الغريزية على التحليل والتقيص، وكذا غيرها من الأسباب، كالأمراض الحادة\* والمسّهلات، وذاتك\* أول الصّبا باقية، فأنت أنت لا بدتك\*». ثم قال<sup>٢</sup>: حكمة عرشيّة قالوا: هذا منقوض بسائر\* الحيوان، فإنّ الفرس تحلّل أجزاء بدنه معلوم، فلو كانت نفسه - كما قيل - منطبعة في جرم بخاريّ متحلّل دائماً، أو في عضو متغذّ متحلّل، لكان كلّ عام بل كلّ أسبوع فرساً جديداً، والحدس حاكم بيطلاته، فللحيوان نفسٌ كما لنا.

والشيخ وتلامذته وغيرهم من الحكماء تارةً أنكروا بقاء الذات فيما سوى الإنسان، وتارةً أثبتوا للجميع نفساً علانية\*، وحكموا بصعوبة الفرق بين الإنسان وغيره في ذلك. وأنت - بعد تذكرك ما أسلفناه - ستدعن أنّ للحيوانات شركة في نفس متخيّلة مجردة عن\* عالم الحسّ، لا عن عالم المثال، على أنّ هذه البراهين تقتضي\* تجرّد النفس عن البدن المحسوس وعوارضه فقط، ولا تفيد\* أزيد من هذا، فهو ممّا يقع فيه الاشتراك لسائر\* الحيوان ممّا له قوّة باطنية يشعر\* بذاتها.

وبعضها ممّا يقتضي تجرّد النفس عن الكونين، فهي مختصة بالإنسان العارف، و ستعلم أنّ أصناف الناس ليسوا في درجة واحدة من المواطن. انتهى كلامه. وأقول: لا يخفى عليك أنّ هذه الحجّة الأخيرة، سواء أقيمت حجة على تجرّد النفس

\* في المصدر: بذاتنا، لأننا لا نعزب عن ذاتنا. وأما شعورنا... فقد فقد... بعكوف... الحادة... وذاتك منذ أول... لا يبدتك...

بسائر... بسائر... عقلانية... من... يقتضي... ولا يفيد... لابر... نمر.

الناطقة الإنسانية - كما فعله - أو على كونها مغايرة للبدن وأجزائه ومزاجه وقواه وأعراضه - كما فعله المحقق الطوسي (ره) في التجريد - يُردّ عليها أنّها منقوضة بسائر الحيوان - كما قالوا - بل بالنبات أيضاً، حيث إنّ جسمه وأجزائه دائماً في التبدّل والتغيّر بالاغتذاء والنشوء والنماء، مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ ذاته باقية بعينها من أوّل زمان وجوده إلى منتهاه.

وما نقله عن الشيخ وتلامذته وغيرهم من الحكماء، لو كانوا قالوا به، فيردّ على إنكارهم تارة بقاء الذات فيما سوى الإنسان أنّه مُكابرة، حيث إنّ خلاف ما يحكم به العقل السليم والحدس المستقيم، وعلى إثباتهم تارة للجميع - أي لجميع أفراد الحيوان من الإنسان وغيره - نفساً عقلانية، أنّهم إنّ أرادوا بالنفس العقلانية ما هو مناط التكليف كما في الإنسان، فذلك خلاف ما هو ضروري عند جميع العقلاء وفي جميع الملل والأديان، وحينئذ فلا يصعب الفرق بين الإنسان وغيره في ذلك، وإن أرادوا بها غير ما هو مناط التكليف، أي نفساً مجردة عقلانية في الجملة، هي أقلّ تعقلاً من النفس الإنسانية وأدون تجرّداً منها، لم تبلغ مرتبة هي مناط التكليف، بناءً على ادّعاء أنّ النفس العقلانية المجردة يمكن أن يتفاوت مراتبها في التعقّل والتجرّد المستند إلى ذلك التعقّل، كما يشاهد في الإنسان. حيث إنّ النفوس الإنسانية بعضها في مرتبة العقل الهولاني، وبعضها في مرتبة العقل بالملكة، وبعضها في مرتبة العقل بالمُستفاد، وبعضها في مرتبة العقل بالفعل؛ ومع ذلك فلبعضها تلك المرتبة بالنسبة إلى بعض المعقولات أقلّها أو أكثرها، ولبعضها بالنسبة إلى كلّها أو جلّها. وبناءً على ادّعاء أنّ أقلّ تلك المراتب من التعقّل وأدونها في التجرّد - كما في النفوس الحيوانية - وإن كان يتحقّق فيه أصل التعقّل والتجرّد المترتب عليه بعض أحكام التجرّد وخواصّه، لكون تلك النفس يمكن أن تكون باقية بعد خراب بدنها، لكونها مجردة بتلك المرتبة من التجرّد، وحاصلاً لها أصل التجرّد، لكي يمكن تصحيح معاد الحيوانات أيضاً لو قلنا به، كما في الإنسان، على ما سيحيي بيانه إن شاء الله تعالى؛ إلّا أنّ تلك المرتبة من التجرّد والتعقّل لا تكون مناط التكليف أصلاً، لا

بالفعل ولا بالقوة؛ بل إنما مناط التكليف هو ما بعد تلك المرتبة من المراتب الحاصلة في الإنسان، التي يترتب على جميعها ما يترتب على أصل التجرد، ككونها باقية غير فانية، حتى يمكن تصحيح المعاد في الأطفال والبله والمجانين وأمثالهم أيضاً، مضافاً إلى ذلك كونها مناط التكليف، إلا أن بعض تلك المراتب مناط التكليف بالقوة البعيدة، كما في مرتبة العقل الهولاني وبعضها مناطه بالقوة القريبة، كما في مرتبة العقل بالملكة، وبعضها مناطه بالفعل لو لم يكن مانع منه كما في المرتبتين الأخيرتين.

فحينئذ نقول: إن إثباتهم للحيوانات نفساً عقلانية بالمعنى الذي ذكروا، إن أمكن تصحيحه على هذا الطريق، من غير صعوبة أيضاً في الفرق بين الإنسان وغيره في ذلك كما ادّعوه، إلا أنه يُردّ عليهم أنه ما الداعي إلى هذا الإثبات وإلى هذا الالتزام؛ وما الذي اضطرهم إلى هذا القول؛ فإن كان الداعي إلى ذلك قيام دليل على تجرد النفس مشترك بين الإنسان وغيره من أفراد الحيوان، فيرد عليه أنه ليس هنا دليل كذلك، فإن الحجة الأخيرة المذكورة التي هي - مثلاً - منشأ لتوهمهم لذلك في زعمهم، كما يدلّ عليه كلام صدر الأفاضل، وإن كانت مشتركة بين الإنسان وغيره من أفراد الحيوان، إلا أن دلالتها على تجرد النفس غير مُسلّمة، لأنه لادلالة فيها أزيد من أن ذات الإنسان أو الحيوان بعينها باقية في جميع أزمنة وجودها، وهي مغايرة لما يتبدّل منهما من البدن وأجزائه وأعضائه وأعراضه. وهذا لا يستلزم كون تلك الذات مجردة عن المادة، لاحتمال أن يكون جوهرها مادياً غير متبدّل، باقياً بعينه في جميع الأحوال، إما داخلًا في البدن، أو خارجاً عنه مجاوراً له، مثل الأجزاء الأصلية بعينها، أو جسمًا بسيطاً عنصرياً، أو جرمًا لطيفاً سماوياً باقياً بعينه. فمن أين يحكم العقل بتجردها واشتراك ذلك التجرد بين الإنسان وغيره من الحيوان، حتى اضطرهم إلى إنكار بقاء الذات فيما سوى الإنسان تارة، وإلى إثبات النفس العقلانية للجميع أخرى.

وظاهر أيضاً أن ما ذكره الشيخ في الكتابين إشارة إلى إثبات إثنية النفس الناطقة الإنسانية.

وجعله صدر الأفاضل حجة أخرى، بل حجّتين على تجرّدها لا يمكن أن يكون منشأ لذلك، لأنّه وإن دلّ على تجرّدها باعتبار أنّه يدلّ على كونها ثابتة للإنسان بذاته، مدركة له في جميع الأحوال، مغايرة للبدن وجسميّته وأجزائه ومزاجه وأعراضه وأعضائه وقواه، ولكلّ ما يمكن أن يدرك بأحد الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، وأنّ الذات الكذائيّة لا تكون إلّا مجردة عن المادّة كما يتّناه سابقاً، إلّا أنّ هذا ليس مشتركاً بين الإنسان وغيره من الحيوان، حيث إنّ ثبوت تلك الحالة، أي إدراك الذات بالذات، والغفلة عن كلّ ما سواها، وإن كان معلوماً في الإنسان، لكنّه غير معلوم في غيره من أفراد الحيوان، وإن لم يكن انتفاؤه أيضاً فيه معلوماً.

وظاهر أيضاً أنّ البراهين التي أقاموها على تجرّد النفس الإنسانيّة من جهة الإدراكات الكلّيّة العقليّة ونحو ذلك من الوجوه التي هي مختصّة بالإنسان - كما ذكر صدر الأفاضل نبذاً منها - وإن دلّت على تجرّدها، لكنّها ليست مشتركة بين الإنسان وغيره من الحيوان، كما سيأتي بيانه فيما بعد في مقام إثبات تجرّد النفس الإنسانيّة. والحال أنّه ليس هنا دليل أو برهان غير ما ذكر يمكن أن يجعل دليلاً على تجرّدها، ومع ذلك يكون مشتركاً بينهما كما يعلم من تصفّح أدلّتهم التي أقاموها على ذلك وبذلوا جهدهم فيها.

والحاصل أنّ ما يدلّ على التجرّد، فهو ليس بمشترك بينهما، وما هو مشترك فليس يدلّ على التجرّد، فمن أين حصل لهم الظنّ المذكور؟ حتّى اضطروا إلى ما التزموه، فتارةً أنكروا بقاء الذات فيما سوى الإنسان، وتارةً أثبتوا غيره أيضاً نفساً عقليّاً.

فإن قلت: إذا لم تكن النفس الحيوانيّة من حيث هي حيوانيّة مجردة أصلاً، فليس يمكن بقاؤها، بل تكون فانية دائرة، كالبدن وأجزائه، حيث إنّ الأدلّة التي تدلّ على بقاء النفس كلّها مبنيّة على تجرّدها، كما عرفت بيانه فيما سلف من الأبواب. وعلى هنا، فبأيّ طريق يمكن تصحيح المعاد في الحيوان وحشره، كما نطق به الشرع الشريف، والحال أنّ إعادة المعدوم ممّتنعة؟

قلت: معاد الحيوان ليس ضرورياً في الدين كمعاد الإنسان، حيث إنّ الآيات الواردة

في حشر الحيوانات، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾<sup>١</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا قَوَّضْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُعْشَرُونَ﴾<sup>٢</sup> وأمثال ذلك من الآيات والأخبار غير ناصّة في ذلك، كما سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى.

وعلى تقدير القول بحشرها أيضاً، فيمكن تصحيحه بوجه آخر، من غير توقف على وجود نفس مجردة عن المادة لها، تكون هي باقية بعد خراب أبدانها، وسيأتي بيان ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى العزيز، فانتظر.

ثم إن ما ذكره صدر الأفاضل في تحقيق المقام بقوله<sup>٣</sup>: وأنت بعد تذكرك ما أسلفناه - إلى آخره - مبني أيضاً على القول بتفاوت مراتب التجرد، وأن النفس الحيوانية أيضاً أي نفسها المتخيلة مجردة نوع تجرد، أي أنها مجردة من عالم الحس فقط دون عالم المثال، وأن النفس الإنسانية - لكونها عاقلة - مجردة عن العالمين جميعاً.

وفيه أن هذا التجرد ليس هو مقصود القوم مما أقاموا الدليل عليه، بل إنما مقصودهم منه التجرد الذي حكموا به في النفس الإنسانية، أي التجرد عن العالمين، وأين هذا من ذاك؟ نعم لا مشاحة في الاصطلاح لو اختلف أحد وسمى النفس المتخيلة الحيوانية مجردة بذلك المعنى.

وقوله<sup>٤</sup> «على أن هذه\* البراهين تقتضي\* تجرد النفس عن البدن المحسوس وعوارضه فقط» - إلى آخره -.

فيه أنه إن كان المشار إليه بكلمة الإشارة، ما ذكره من الحجة الأخيرة وما في معناها، مما يدل على كون الذات والنفس مغايرة للبدن المحسوس وعوارضه فقط، فقد عرفت أن مقتضاه، وإن كان مشتركاً بين الإنسان وغيره، لكنه لا يدل على التجرد بالمعنى

١ - النكوير / ٥.

٢ - الأنعام / ٣٨.

٣ و ٤ - الشواهد الربوبية / ٢١٣.

\* في المصدر: بعض هذا... يقتضي.

المراد.

وإن كان المشار إليه هو ما ذكره من الحُجَّتَيْن اللَّتَيْنِ استبطهما من كلام الشيخ في إثْبَةِ النفس، كما يشعر به قوله: «مما له قُوَّة باطنة تشعر بذاتها» فقد عرفت أن تَبْيَنَ الحُجَّتَيْنِ - على تقدير دلالتهما على تجرُّد النفس - إنما تدلَّان على الإنسان خاصَّة دون غيره من سائر الحيوان، لأنَّ حصول تلك الحالة المفروضة في تَبْيَنَ الحُجَّتَيْنِ غير معلوم في غير الإنسان، فليس مقتضاها مما يقع فيه الاشتراك لسائر الحيوان ممَّا له قُوَّة باطنة يشعر بذاته، وإن كان المشار إليه ما ذكره من الحجَّة المبنية على إدراك النفس للمعقولات الكلِّية، فظاهر أنَّها، وإن كانت تدلُّ على التجرُّد بالمعنى المراد، إلَّا أنَّ مقتضاها ليس بمشترك بين الإنسان وغيره أصلاً، إذ إدراك الكلِّي إنما هو مختصُّ بالإنسان وحده.

و حينئذ فلم يبق من البراهين التي ذكرها إلا الحجَّة الأولى التي ذكرها.  
ولا يخفى على المتأمل، أنَّها - كما قرَّرها - لا دلالة فيها على شيء، حتَّى ننظر في أنَّ مقتضاها هل هو مشترك بين الإنسان وغيره أم لا؟

وبيان ذلك أنَّ قوله فيها: «إنَّ إدراك الشيء لَمَّا كان عبارة عن حصول صورة للمدرِّك» مبنيٌّ على كون علم الإنسان بذاته علماً حصولياً أيضاً، وهو ممنوع، بل لا معنى له، لأنَّ حصول صورة الشيء في الشيء نفسه ممَّا لا وجه له، سواء أُريد بصورته شبحه ومثاله أو حقيقته، على اختلاف المذهبين في ذلك. بل إنَّ علم الشيء بذاته علم حضوريٌّ منشؤه كون المعلوم عين العالم بالذات، كما هو المقرَّر بينهم.

وعلى تقدير تسليم كونه حصولياً، فقلوه: «فكلُّ مَنْ أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقاً عن المحلِّ - إلى آخره - ممنوع، لجواز أن يكون مادياً، وأن يكون صورة ذاته حاصلة له أولاً وبالذات، ولمحلِّه أيضاً ثانياً وبالعرض، فلم يلزم منه أن لا يكون تلك الصورة حاصلة إلَّا لمحلِّه، حتَّى يكون خلاف المفروض،

وهذا، كما أنَّه على تقدير كَوْن هذا العلم حضورياً كما هو المقرَّر بينهم، وكون العالم

مادياً، إنما يلزم كون هذا العلم حاصلًا لذات العالم نفسه، لحصول منشأه له وهو الاتحاد بينهما، دون محله أصلاً لعدم الاتحاد بينهما. فتبصر.

وقوله: «وبعضها مما يقتضي تجرد النفس عن الكونين» كأنه أراد به البراهين التي مبناها على إدراك النفس للكليات المجردة عن المواد مطلقاً، حيث إنها تدلّ على تجردها عن الكونين، أي عالم الحسّ والمثال جميعاً. إلّا أنّ قوله: «فهي مختصة بالإنسان العارف» يدلّ على أنّ هذه البراهين تدلّ على تجرد النفس الإنسانية التي هي في مرتبة العقل بالفعل والعقل المستفاد خاصة، بالنسبة إلى كلّ المعقولات أوجّلها، وأنت ستعرف فيما بعد بيان تلك البراهين على وجه به تدلّ على تجرد النفس الإنسانية مطلقاً، سواء كانت للإنسان العارف أم لغيره. فانتظر.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، وخرجنا بالإطنباب عن موضوع الباب، فلنكتفِ بهذا القدر في هذا المرام، ولنعدّ إلى ما كنّا بصددّه، فنقول: إنك بعد ما أحطت خُبراً بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ في «الشفاء» في هذا الفصل، وما ذكرناه في تحريره، يظهر لك. إلى هنا ما عقدنا الباب لأجله، وهو إثبات النفس وإثباتها وتحديداتها من حيث هي نفس، وأنها ليست بجسم ولا مزاج ولا عرض، وأنها غير البدن وأعضائه وأجزائه وحواسه وقواه وأعراضه، فلنتكلّم في بعض مطالب أخرى ممّا نرومه هنا، فنقول:







## الباب الثاني

في بيان حقيقة النفس و ماهيتها



في بيان حقيقتها ومهيبتها من حيث إنها جوهر مجرد عن المادّة في ذاتها، وفي أنّها واحدة بالذات المختلفة بالاعتبار ومن حيث الأفعال، ولها قوى متعدّدة تختلف أفعالها باختلاف قواها.

وقبل الخوض في المقصود، حرّي بنا أن تقدّم ذكر المذاهب التي قيلت في النفس وجوهرها ونقضها، لكي يحصل للمتنبّر زيادة في التبصرة.

فنقول: قال الشيخ الطبرسي (ره) في «مجمع البيان»<sup>١</sup> في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾<sup>٢</sup>: «إنّه اختلف العلماء في ماهيّة الروح. فقيل: إنّ جسم رقيق هوائيّ متردّد في مخارق الحيوان، وهو مذهب أكثر المتكلّمين، واختاره المرتضى قدّس الله روحه.

وقيل: هو جسم هوائيّ على بنية حيوانيّة، في كلّ جزء منه حياة، عن عليّ بن عيسى: وكلّ حيوان روح وبدن، إلّا أنّ فيهم\* من الأغلب عليهم\* الروح، ومنهم من الأغلب عليهم\* البدن.

وقيل: إنّ الروح عرض، ثمّ اختلف فيه، فقيل: هو الحياة التي ينتهيّأ به المحلّ لوجود

١- تفسير مجمع البيان ٦/٦٧٥، أوفست طهران على طبعة دار المعركة - بيروت.

٢- الاسراء/ ٨٥.

\* في المصدر: واختلف... عيسى قال: فكلّ... إنّ منه... عليه الروح... عليه البدن.

القدرة والعلم والاختيار، وهو مذهب الشيخ المفيد أبي عبدالله محمد بن محمد بن نعمان\* والبلخي وجماعة من معتزلة\* البغداديين.

وقيل: هو معنى في القلب؛ عن الإسوادي\*.

وقيل: إن الروح الإنسان، وهي الحي المكلّف؛ عن ابن الاخشيد والنظام.

وقال بعض العلماء: إن الله تعالى خلق الروح من ستة أشياء: من جوهر النّور، والطيب، والبقاء، والحياة، والعلم، والعلوّ. ألا ترى أنّه ما دام في الجسد كان الجسد نورانياً يصير بالعينين ويسمع بالأذنين ويكون طيباً، وإذا أخرج من الجسد تنّ الجسد. ويكون باقياً فإذا فارقه الروح بلي وفني. ويكون حياً وبخروجه يصير ميتاً. ويكون عالماً فإذا\* خرج منه الروح لم يعلم شيئاً. ويكون علوياً لطيفاً توجد به الحياة، بدلالة قوله تعالى في صفة الشهداء ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرَجِين﴾<sup>١</sup> وأجسامهم بليت\* في التراب». - انتهى كلامه (ره).

وقال الشيخ في «الشفاء»<sup>٢</sup>: اختلف\* الأوائل في ذلك، لأنهم اختلفوا في المسالك إليه، فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة، ومنهم من سلك إليه من جهة الإدراك، ومنهم من جمع بين المسلكين، ومنهم من سلك الحياة\* غير مفصلة. ومن\* سلك منهم جهة الحركة، فقد كان يخيل\* عنده أنّ التحريك لا يصدر إلا عن متحرك، وأنّ المتحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته، وكانت النفس محرّكة أوليّة إليه\* يتراقى التحريك من الأعضاء والعُضَل والأعصاب، فجعل النفس متحرّكة لذاتها، وجعلها لذلك جوهرًا غير مانت، معتقداً أنّ ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت. قال: ولذلك ما كانت الأجسام السماوية ليست تفسد، والسبب فيه دوام حركتها.

\* في المصدر: بن النعمان (ره)... المعتزلة... الإسوادي... وهي... فإذا... قد بليت... قد اختلف... طريق الحياة... فمن... نخيل... إليها.

١ - آل عمران / ١٦٩ و ١٧٠.

٢ - الشفاء - الطبيعيات ١٤/٢ - ١٦، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

ومنهم\* من منع أن يكون النفس جسماً، فجعله\* جوهرًا غير جسم محرّك\* لذاته. ومنهم من جعلها جسماً وطلب الجسم المتحرّك لذاته\*.

فمنهم من جعل ما كان من الأجرام التي لا تتجزّى كرويًا ليسهل دوام حركته، وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفّس، وأنّ التنفّس غذاء للنفس، وأنّ النفس يستبقى\* به النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزّى التي هي المبادي، وأنها متحرّكة لذاتها\*، كما يرى من حركة الهباء دائماً في الجو، فلذلك صلحت لأن تحرّك غيرها.

ومنهم من قال: إنها ليست هي النفس، بل إنّ محرّكها هو النفس وهي فيها، وتدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً، ورأى أنّ النار دائم\* الحركة.

وأما من سلك طريق الإدراك:

فمنهم من رأى أنّ الشيء إنّما يدرك ما سواه، لأنّه متقدّم عليه ومبدأ له، فوجب أن يكون\* النفس مبدأ، فجعلها من الجنس الذي كان يراه إمّا ناراً أو هواءً أو أرضاً أو ماءً. ومال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكوّن، وبعضهم جعلها جسماً بخارياً، إذ كان يرى أنّ البخار مبدأ الأشياء على حسب المذاهب التي عرفتها. وكلّ هؤلاء كان يقول إنّ النفس إنّما تعرف الأشياء كلّها، لأنّها من جوهر المبدأ لجميعها، وكذلك من يرى\* أنّ المبادي هي الأعداد، فإنّه جعل النفس عدداً.

ومنهم من رأى أنّ الشيء إنّما يدرك ما هو شبيهه، وأنّ المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل، فجعل النفس مركّباً من الأشياء التي يراها عناصر، وهذا انباز قلّس\*، فإنّه قد جعل النفس مركّبة من العناصر الأربعة ومن المحبّة والغلبة، وقال: إنّما يدرك\* النفس كلّ شيء يشبهه\* فيها.

\* في المصدر: فمنهم... فجعلها... متحرّكاً... بذاته... تستبقى... بذاتها... تكون... يراه المبدأ... إمّا... رأى... انباز قلّيس... تدرك... يشبهه.

وأما الذين جمعوا الأمرين، فكالذين قالوا: إنَّ النفس عدد متحرك\* لذاته، فهي عدد، لأنَّها مدركة؛ وهي محرَّكة لذاتها، لأنَّها محرَّكة أوليَّة.

وأما الذين اعتبروا أمر الحياة غير ملخَّص.

فمنهم من قال: إنَّ النفس حرارة غريزيَّة لأنَّ الحياة بها.

ومنهم من قال: بل برودة، وإنَّ النَّفس مشتقٌّ من النَّفس، والنَّفْس هو الشيء المبرَّد،

ولهذا ما يتبرَّد بالاستشاق ليحفظ جوهر النفس.

ومنهم من قال: النَّفس\* هو الدم، لأنَّه إذا سُفِّح الدم بطلت الحياة.

ومنهم من قال: بل النفس مزاج، لأنَّ المزاج مادام ثابتاً لم يتغيَّر\* صحَّة الحياة.

ومنهم من قال: بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر، وذلك لأنَّا نعلم أنَّ تأليفاً

ما يحتاج إليه حتَّى يكون من العناصر حيوان، ولأنَّ النفس تأليف، فلذلك يسمَّى\* إلى

المؤلَّفات من النغم والأرایيح\* والطعوم وتلتذَّ بها.

ومن الناس من ظنَّ أنَّ النفس هو الإله - تعالى عمَّا يقول\* الملحدون - وأنَّه يكون

في كلِّ شيء بحسبه، فيكون في شيء طبعاً، وفي شيء نفساً، وفي شيء عقلاً، سُبْحانه

وتعالى عمَّا يُشركون. فهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء الأقدمين في أمر النَّفس،

وكُلُّها باطل. انتهى كلامه.

ثمَّ أبطل هذه المذاهب والوجوه المبنية هي عليها واحداً بعد واحد بوجوه مبسوطة

مفصلة، تقلُّها يوجب الإطناب، فلذا لم نتعرَّض لنقلها وتحريرها، مع ما نرومه في

هذا الفصل من بيان كون النفس جوهرأ مجردأ عن المادَّة في ذاته، إذا ثبت بالبيان الذي

سنذكره، يبطل به تلك المذاهب، وفيه كفاية في إبطالها عند أولي الألباب، بل إنَّ فيما أشار

إليه الشيخ - على ما نقلناه سابقاً وحرَّرناه من إثبات إتيانها - غنية في ذلك للمستترشد

الطالب للصواب.

وبالجملة، فإبطالها لا يحتاج إلى تجسُّم برهان آخر غير ما ذكر، بل إنَّ هذه المذاهب

\* في المصدر: محرَّك... بل النفس... تتغيَّر... تميل... الأرائح... يفوله.

والأقوال لو حُمِلت على ظواهرها وقيل بها في النفس الناطقة الإنسانية، كانت هي في البطلان بمرتبة يُستغَرَب من الحكماء الذين هم من أهل العقل، وكذا من العلماء الذين هم من أهل العلم، ذهابهم إليها والقولُ بها فيها.

### في تأويل بعض تلك المذاهب المنقولة

نعم لو كان مبناها على الرمز، كما كان يقع ذلك في كلام الأقدمين كثيراً، لربّما أمكن تأويل بعضها، مثل أنْ مَنْ جعل النفس جوهرًا غير جسم محرّكاً لذاته، ومتحرّكاً بذاته، لو أراد بها كونها جوهرًا مجرداً عن المادّة في ذاته، متحرّكاً من ذاته حركة رويّة وجولان، إمّا إلى المبادي العالية فيستكمل ويستفيد ويستتير، وإمّا إلى البدن فيفيد ويكمل وينير، وأنْ شأنه إمّا إفادة الكمال أو استفادته - كما نقلنا ذلك في مسألة بقاء النفس عن أفلاطون وشيعته - لربّما أمكن أن يكون ذلك وجه صحة، ولم يبعد القول به في النفس الناطقة الإنسانية، فإنّه لا مخالفة فيه لما ذهب إليه المحقّقون من الحكماء، ولا لما اقتضاه الدليل. وكذلك القول بأنّها نار أو هواء أو جسم بخاريّ أو حرارة غريزيّة أو برودة يُستشَقُّ بها أو دم، كما ذهب إلى كلّ واحد منها فريق، لو أريد به الروح الحيوانيّ الذي يقولون إنّه غير النفس الإنسانية وغير النفس الحيوانيّة والنباتيّة، بل إنّه حامل القوى الحيوانيّة والمطيّة الأولى للقوى النفسانيّة البدنيّة، وما به الارتباط بين النفس والبدن. ويقولون إنّه جس لطيف نافذ في المنافذ، روحانيّ كالجرم السماويّ، ونسبته إلى لطافة الأخلاط وبخاريّتها، ولاسيّما إلى الدم، نسبة الأعضاء إلى كثافة الأخلاط، وأوّل معدن لتولّد هذا الرّوح، وأوّل عضو يحسره ويمنعه عن التفرّق، هو القلب. ثمّ ما بعده كالدماع والكبد؛ ولذلك كان أوّل تعلّق النفس بالقلب. ويقولون إنّه له نسبة إلى الهواء لرطوبته ولطافته، ولسهولة حركته إلى المجاري والمنافذ لكونه حاملاً للقوى، والقوى لكونها من الأعراض لا يتصوّر تنقلها من دون حامل لها، ولأنّ الهواء المستشَقُّ إذا اختلط بذلك الروح، يصير عوض ما تحلّل منه. وكذا له نسبة إلى النار لصفائه وحرارته، وإلى الحرارة لحرارته



الغريزية، وكون بقاء الحياة بها. وإلى البرودة للتنفّس والاستشاق بالمُبرّد ليحفظ جوهر النفس.

وبالجملة، لو أُريد بذلك الروح الحيواني الذي يقوله الأطباء والحكماء - كما تبيّنوا حقيقته في موضعه، وسيأتي الكلام فيه فيما بعد في موضع يليق به إن شاء الله تعالى - لربّما أمكن أن يكون له وجه صحّة.

وقد تأوّل صدر الأفاضل هذه الأقاويل بوجه آخر هو أيضاً مرموز.

قال<sup>١</sup>: «النفس من حيث نفسيتها نار معنوية من ﴿نَارِ أَفْرِ التَّوَقُّدَةِ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفِيدَةِ﴾<sup>٢</sup>. ولهذا خلقت من نفخة الصور، فإذا نُفِخَ في الصور المستعدة للاشتعال النفساني، تعلّقت بها شمعة ملكوتية نفسانية، والنفس لعدم<sup>٣</sup> استكمالها وترقيتها إلى مقام الروح، يصير ناراها نوراً محضاً لا ظلمة فيه ولا إحراق معه، وعند تنزّلها إلى مقام الطبيعة يصير نورها ناراً، ﴿مَوْصَدَةً فِي عَبْدٍ مُنَادَّةً﴾<sup>٤</sup>.

ثم قال: النَّفْخَةُ نفختان: نفخة تطفئ النار، ونفخة أخرى تشعلها، فوجود النفس وبقاؤها من النفس الرحماني، وهو انبساط الفيض عن مهبّ رياح الوجود، وكذا زوالها وفناؤها، وتحت هذا سرّ آخر. فعُلم أن ما ورد في لسان بعض الأقدمين «أن النفس نار» أو «شرر» أو «هواء»، لا يجب أن يُحمل على التجوّز في اللفظ، وكذا الحال فيما صدر عن صاحب شريعتنا عليه السلام. انتهى كلامه، وهو (ره) أعلم بما قال.

### تأويل بعض الاحاديث الواردة في الروح

ثم إنّه بما احتملناه في تأويل تلك الأقاويل أو نحوه، ربّما أمكن تأويل ما ورد في أخبار الصادقين عليهم السلام في حال الروح ووصفه وبيان حقيقته.

١- الشواهد الربوبية / ١٩٨.

٢- الهمز، / ٧ و ٦.

٣- في المصدر: بعد استكمالها.

٤- الهزمة / ٨ و ٩.

مثل ما رواه الشيخ الطبرسي (رد) في كتاب «الاحتجاج» عن أبي جعفر محمد بن علي الثاني عليه السلام، قال<sup>١</sup>: أقبل أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم معه\* الحسن بن علي عليه السلام و سلمان الفارسي و أمير المؤمنين عليه السلام متكئ على يد سلمان، فدخل المسجد الحرام فجلس، إذ أقبل\* رجل حسن الهيئة واللباس، فسلم\* على أمير المؤمنين عليه السلام، فرد عليه السلام، فجلس ثم قال: يا أمير المؤمنين أسألك عن ثلاث مسائل، إن أخبرتني بهنّ، علمتُ أنّ القوم ركبوا من أمرك ما أفضى إليهم أنّهم ليسوا بمأمونين في دنياهم ولا في آخرتهم، وإن لم تخبرني، علمتُ أنّك و أنّهم في شرع سواء، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: سألني عما بدا لك. فقال: أخبرني عن الرجل إذا نام، أين يذهب روحه؟ و عن الرجل كيف يذكرو ينسى؟ و عن الرجل كيف يشبه ولده الأعمام والأخوال؟

فالتفت أمير المؤمنين عليه السلام إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، فقال: يا با محمد\* أجبه، فقال عليه السلام: أمّا ما سألت عنه من أمر الإنسان إذا نام أين يذهب\* روحه، فإنّ روحه متعلّقة بالريح، والريح متعلّقة بالهواء\*، فإذا نام صاحبها جذبت تلك الروحَ الرّيحُ، و جذبت تلك الريح الهواء، فرجعت و سكنت\* في بدن صاحبها. وإن لم يأذن الله عزّ وجلّ بردّ تلك الروح على صاحبها، جذب\* الهواء الريح، فجذبت الريح الروح، فلم تُردّ على صاحبها إلى وقت ما يُبعث\*.

و الحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجة، و يُعلم من آخره أنّ ذلك السائل كان هو الخضر عليه السلام.

و مثل ما رواه الشيخ المذكور في ذلك الكتاب من حديث طويل، روى فيه سؤال الزنديق الذي سأل أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن مسائل كثيرة،

١ - الإحتجاج للطبرسي ٢٦٦/١، طبع مؤسسة الأعلي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.

\* في المصدر: و معه... فأقبل... فسلم على... وهم... أبا محمد... نذهب... بالهواء، التي وقت ما يتحرّك صاحبها للبقظة، فإنّ أذن الله بردّ تلك الروح على صاحبها، جذبت... فسكنت... جذبت الهواء.

وما أجابه عليه السلام عنه، قال: قال: <sup>١</sup>أخبرني عن السراج إذا انطفئ، أين يذهب نوره؟ قال: يذهب فلا يعود. قال: فما أنكرت أن يكون الإنسان مثل ذلك، إذا مات وفارق الروح البدن لم يرجع إليه أبداً، كما لا يرجع ضوء السراج إليه أبداً إذا انطفئ. قال: لم تُصِيب القياس، إن النار في الأجسام كائنة، والأجسام قائمة بأعيانها، كالحجر والحديد، فإذا ضرب أحدهما بالآخر، سطعت\* من بينهما نار يقتبس\* منه سراج له الضوء، فالنار ثابتة في أجسامها، والضوء ذاهب، والروح: جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً، وليس بمنزلة السراج الذي ذكرت. إن الذي خلق في الرحم جنيناً من ماء صاف وركب فيه ضروباً مختلفة: من عروق وعصب وأنان وشعر وعظام وغير ذلك هو\* يُحييه بعد موته، ويُعيد بعد فناءه. قال: فأين الروح؟ قال: في بطن الأرض، حيث مصرع البدن إلى وقت البعث. قال: فمن صلب فأين روحه؟ قال: في كف الملك الذي قبضها حتى يودعها الأرض. قال: فأخبرني عن الروح أغير الدم؟ قال: نعم، الروح على ما وصفت لك، مادتها من الدم، ومن الدم رطوبة الجسم وصفاء اللون وحسن الصوت وكثرة الضحك. فإن اجمد\* الدم، فارق الروح البدن. قال: فهل توصف\* بخفة وثقل ووزن؟ قال: الروح بمنزلة الريح في الزق، فإذا انفخت فيه امتلأ، الزق منها، فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه، ولا ينقصه\* خروجها منه؛ كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن. قال فأخبرني ما جوهر الريح؟ قال: الريح هواء إذا تحرك يُسمى ريحاً، وإذا سكن يسمى هواء، وبه قوام الدنيا، ولو كفت الريح ثلاثة أيام لفسد كل شيء على وجه الأرض وتنت ذلك\*، لأن الريح بمنزلة المروحة، تذب وتذب وتُدفع الفساد عن كل شيء وتطفيه، فهي بمنزلة الروح إذا خرج عن البدن وتغير\*، و﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ <sup>٢</sup>.

قال: أفيبتلاشى\* الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟ قال: بل هو باق إلى وقت

١ - الاحتجاج للطبرسي ٣٤٩/٢.

\* في المصدر: سطعت... يقتبس منها... وهو يحييه... فإذا جمد... بوصف... ولا ينفسها... فإذا... وذلك... عن البدن، تنت

البدن وتغير... أفتلاشى.

٢ - المؤمنون / ٨٤.

يُنْفَخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء وتفتنى، فلا حس ولا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها، وذلك أربعمائة سنة يشيب\* فيها الخلق، وذلك بين النفختين. قال وأتى له البعث، والبدن قد بلي والأعضاء قد تفرقت، فعضو بيلدة يأكلها سباعها، وعضو بأخرى تمرقها\* هوامها، وعضو قد صار تراباً بُني به من\* الطين حائط؟ قال: الذي\* أنشأه من غير شيء، وصوره على غير مثال كان سبق إليه، قادرٌ أن يعيده كما بدأه. قال: أوضع لي ذلك!

قال: إن الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصير تراباً\* منه خلق، وما يقذف\* به السباع والهوماء من أجوافها ممّا أكلته ومرّته كلّ ذلك في التراب، محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وإنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث، مطرت الأرض مطر النشور، فتربو الأرض، ثم تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غُسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مُخض، فيجتمع\* تراب كلّ قالب\* فينقل بإذن الله تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور كهيتها، ويلج\* الروح فيها، فإذا قد استوى لا يُنكر من نفسه شيئاً\* والحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجة.

ومثل ما رواه الشيخ المذكور في ذلك الكتاب<sup>١</sup> عن حمran بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾<sup>٢</sup> قال: هي مخلوقة خلقها الله بحكمته في آدم وعيسى\* عليهما السلام.

ومثل ما رواه فيه<sup>٣</sup> عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله

\* في المصدر: يسبت... تمرقه... مع الطين... قال: إنّ الذي... تراباً كما منه... تقذف... فيجتمع... قالب إلى قالب، فينقل

بإذن... وتلج... وفي عيسى.

١- الاحتجاج ٢/٣٢٣.

٢- النساء ٢/٣٢٣.

٣- الاحتجاج ٢/٣٢٣.

عَزَّوَجَلَّ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾<sup>١</sup>، كيف هذا النفخ؟ قال: إنَّ الروح مستحرَّك كالريح، وإنما سُمِّيَ روحاً لأنَّه اشتقَّ إسمه من الريح. وإنَّما أخرجه على لفظه الروح لأنَّ الروح متجانس للريح، وإنَّما أضافه إلى نفسه لأنَّه اصطفاه على سائر الأرواح، كما اصطفى بيتاً من البيوت، فقال: و«بيتي»<sup>٢</sup>، وقال لرسول من الرسل: «خليلي» وأشباه ذلك<sup>٣</sup>. وكلَّ ذلك مخلوق مصنوع مريب مُدَبَّر.

وهاتان الروايتان الأخيرتان قد رواهما الشيخ الكليني (ره) أيضاً في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>٤</sup>.

ومثل ما رواه الكليني (ره) فيه عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: المؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه، لأنَّ الله تعالى خلق المؤمنين من طينة الجنان، وأجرى في صورهم من ريح الجنة، فلذلك هم إخوة لأب وأم. انتهى. وبيان التأويل في هذه الاخبار، - والله ورسوله وحججه أعلم - أمّا في الخبر الأول فيستدعي تهديد مقدّمة، وهي:

إنَّه من المعلوم المقرّر لدى العقلاء، المسلّم عند الأطباء، أنَّ من الأسباب الستة الضرورية، الهواء المحيط بالأبدان، ويضطرّ إليه الإنسان والحيوان لتعديل الروح الحيواني الذي أشرنا إلى بيان حقيقته، وإلى أنَّه هو المطيّة الأولى للقوى النفسانية، وأوّل شيء من البدن يتعلّق به النفس الإنسانية، وأنَّ هذا التعديل يحصل ويتمّ بفعلين: أحدهما الترويح، وهو يحصل بالاستنشاق، بأنَّ ينسبط القلب والحجاب والرية والشرائين كلّها، فتتملّئ هواءً بارداً بالقياس إلى الروح القلبيّ المتسخّن بالاحتقان والحركة. والفعل الثاني إخراج فضلات هذا الروح، وهي الأبخرة المحترقة بردّ النفس، بأنَّ ينقبض الحجاب والرية والشرائين، فيندفع تلك الفضلات والأبخرة، بمنزلة زقّ الحدّادين، يمتلئ هواءً

١- ص ٧٢.

٢ في المصدر: إنّما... عن لفظه... ما يروى... فقال: «بيتي»... «خليلي». وأشباه ذلك مغاير مصنوع.

٣- أصول الكافي ١/١٠٣، ١٠٤، طبع المكتبة الإسلامية - طهران، ١٣٨٨ هـ.

بالانبساط، ويخلو بالانتقاض. وأنه لولا هذان الفعلان لاحترق الروح القلبي، واستحال إلى النارية، كما أنه لو كان أحدهما دون الآخر، لربما أدى إلى فساد ذلك الروح وفنائه، فإنه لو كان هناك استنشاق دون إخراج الفضلات، لربما أدى إلى تبريد الروح القلبي تبريداً غير مناسب لمزاجه، فيفسد. وكذا لو كان هناك إخراج الفضلات من دون استنشاق هواء أصلاً، لربما أدى إلى إخراج الروح بالكلية، أو إلى تسخينه تسخيناً لا يناسب مزاجه، فيفنى.

وبالجملة، أن ذلك الهواء المُستشق، مع أنه مروح للروح الحيواني غذاء له، إما بانفراده - كما هو عند قوم - وإما مع البخار اللطيف الحاصل من لطافة الأخلاط كما هو عند آخرين، فيقوم بدل ما يتحلل من الروح. وأنه مادام الهواء المستشق معتدلاً صافياً عن الشوائب والمكذرات لا يخالط بخار آجام أو بطائح أو آسن الماء أو نتن الجيف أو أبخرة رديّة وأشجار خبيثة أو غبار مترادف أو دخان، كان حافظاً للصحة إن كانت حاصلة، أو مُحدثاً لها إن لم تكن حاصلة. وإن تغيّر بسبب هذه المتغيرات كلّها أو بعضها، تغيّر حكمه؛ سواء كانت تغيّراته طبيعيتاً كالتغيرات الفصلية، أو غير طبيعيتاً، إما مضادة للطبيعة، كالتغيرات الوبائية، أو غير مضادة لها، كالتغيرات الحاصلة بسبب الجبال والبحار. ولذلك كان كلّ فصل يورث الأمراض المناسبة له، ويزيل الأمراض المضادة له، كما فصل ذلك في الكتب الطبية.

وكذلك من المعلوم المقرّر عندهم، أن النوم واليقظة اللذين هما من الستّة الضروريّة، وإن كان النوم أشبه بالسكون، واليقظة أشبه بالحركة، من حيث إنّ السكون يفعل أفعالاً شبيهة بأفعال النوم، مثل الراحة ونضج الغذاء، وإنّ اليقظة يتبعها حركات الحواسّ، ولأنّ النوم يربط البدن، بمعنى أنّ البدن يفتدي فيه أكثر وأجود، لقلّة التحلّل فيه. والسكون أيضاً يربط البدن بهذا المعنى؛ واليقظة تجفّف كالحركة للتحليل؛ إلاّ أنه في كلّ من النوم واليقظة حركة للروح الحامل للقوى والحرارة الغريزيّة.

أمّا في اليقظة فإلى خارج، فلذلك يتبعها حركة الحواسّ، وأمّا في النوم، فحيث كانت

فيه الحواس معطّلة، وكان النوم عبارة عن رجوع الحرارة الغريزية إلى الباطن طلباً للإنضاج، يغور الروح الحامل للقوى والحرارة الغريزية المنبث في الأعضاء إلى داخل، فيبرد الظاهر.

ولذلك يحوج النوم إلى دثار أكثر مما في اليقظة، حيث إنه يلزم من توجه الروح والدم والحرارة الغريزية، إما إلى داخل وإما إلى خارج، سخونة ما تحركت إليه، وبرودة ما تحركت منه.

ولذلك أيضاً إذا لم يكن خلاء في المعدة بل صادف النوم خلطاً كثيراً مستعداً لأن يصير دماً جيداً بالنضج، كان إفراط النوم مرطّباً ومبرّداً. أما الترطيب، فلما يلزم ذلك من كثرة الرطوبات بسبب قلة تحلل الفضلات، التي من شأنها أن تتحلل في اليقظة، ولذلك يحدث أيضاً بلادة القوة النفسانية. وأما التبريد، لأنّ الأُرطب ممّا ينبغي يجعل البدن أبرد ممّا ينبغي، بسبب حقن الحرارة وحسبها. وإذا وجد النوم خلاء البدن، كان مبرّداً ومجفّفاً بانحلال الروح بسبب تحلل الرطوبة الغريزية، فيتبعه تحلل الروح والحرارة الغريزية.

وإذا وجد غذاء مستعداً للهضم - كالكيلوس مثلاً - هضمه، أو خلطاً مستعداً للنضج - كالبلغم الفجّ - نضجه، فيسخن لامحالة. وإن وجد خلطاً أو غذاء عاصياً على الهضم والنضج، كالبلغم الكثير الفجاجة، الغير المستعد للاستحالة إلى الدموية، وكالغذاء الردي الكيلوس والكيμος، كالسمك الغليظ، نشره، أي نشر النوم ذلك بسبب تحريك الحرارة إياه، فيبرد البدن لامحالة.

كما أنّ السهر المفرط يضعف الدماغ ويفسد مزاجه إلى ضرب من اليبوسة، وذلك لكثرة تحلل الرطوبات بالحرارة التي تكون في الظاهر، بسبب تحرك الأرواح إلى جهته، وبسبب حركة الحواس في إدراكها. وربما يؤدي إلى اختلاط العقل بسبب إفراط سوء المزاج، لأنّ التصرفات العقلية تحتاج إلى ضرب من الاعتدال.

وكذلك السهر المفرط يسيء الهضم بتحليل القوة لتحلل الرطوبة الغريزية والحرارة. إلى غير ذلك من العلامات التي سببها حركة الروح، إما إلى داخل، كما في النوم، وإما إلى

خارج، كما في اليقظة.

وبعبارة أخرى أن اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس والقوى المحركة من ظاهر، فيكون النوم عدم هذه الحالة، فتكون النفس فيه قد أعرضت عن الجهة الخارجة إلى الجهة الداخلة. وإعراضها لا يخلو من أحد وجوه: إما أن يكون الكلال عرض لها من هذه الجهة، وإما أن يكون لهم عرض لها في تلك، وإما أن يكون لعصيان في تلك الآلات إياها.

والذي يكون من الكلال، هو أن يكون الروح قد تحلل وضعف فلا يقدر على الانبساط، فيغور ويتبعها<sup>١</sup> القوى النفسانية. وهذا الكلال قد يعرض من الحركات البدئية، وقد يعرض من الأفكار، وقد يعرض من الخوف؛ فإن الخوف قد يعرض منه النوم، بل الموت. وربما كانت الأفكار تنوم لا من هذه الجهة، بل بأن تسخن الدماغ، فينجذب الرطوبات إليه، ويمتلئ الدماغ فيتنوم بالترطيب.

والذي هو لهم<sup>٢</sup> له في باطن، هو أن يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت من داخل، فيحتاج إلى أن يفسدها الروح بجمع الحار الغريزي، ليفي<sup>٣</sup> بهضمها التام، فيعطل الخارج. والذي يكون من جهة الآلات، فإن يكون الأعصاب قد امتلأت وانسدّت من أبخرة وأغذية تنفذ فيها إلى أن تهضم، إذ الروح ثقلت عن الحركة لشدة الترطيب.

وعلى هذا فيكون اليقظة لأسباب مقابلة لهذه. من ذلك أسباب تجفّف، مثل الحرارة واليبوسة؛ ومن ذلك جمام وراحة حصلت؛ ومن ذلك فراغ عن الهضم، فيعود الروح منتشراً كثيراً؛ ومن ذلك حالة رديّة تشغل عن الغور، بل تستدعيه إلى خارج، كفضب أو خوف لأمر قريب، أو مقاساة لمادة مؤلمة، وغير ذلك من الأسباب، والله تعالى أعلم بالصواب.

ثم إنّه حيث كانت في كلّ من النوم واليقظة حركة للأرواح، إما إلى داخل، وإما إلى

١- ويتبعه خ ل.

٢- ليفي، خ ل.



خارج؛ بل حركة للقوى النفسانية أيضاً إلى جهة حركة الأرواح بتبعيةها، لكونها كصور الأرواح، وكون الأرواح حاملة لها تتحرك بحركتها؛ وكانت الحركة موجبة لحصول سخونتها في جهة حركتها، وكانت سخونتها موجبة لتحللها، لكونها أجساماً لطيفة في الغاية حارة سهلة التحلل جداً، فلا تسمح النفس بتحريكها إلى جهة، إلا إذا كان معها ما يمدّها، ليتدارك ما تحلّل منها بالحركة والسخونة؛ وذلك الممدّ هو الجسم الذي من شأنه أن يكون غذاء للأرواح، وبدلاً عما تحلّل منها، كالدم الصافي الشبيه بجوهرها، والهواء المستشق، كما ذكرنا.

وبالجملة، فهذا الممدّ ممّا لا بدّ منه في بقاء تلك الأرواح وحفظ صحتها ومزاجها الموافق لها، ولكونها مطيّة للنفس ومتعلّقة لها، بحسب تفاوت مراتب احتياج الأرواح إلى ذلك الممدّ، لتفاوت مراتب تحللها، كما في حالات النوم واليقظة، وكما في النوم بالنسبة إلى اليقظة؛ فإنّ ذلك التحلّل في النوم ربّما كان أكثر، لكون السخونة التي هي موجبة للتحلّل فيه أكثر، لحصولها بالحركة إلى الداخل. وكذا بسبب احتقان الروح واحتباسه في الداخل، بخلاف اليقظة؛ فإنّ السخونة في اليقظة - من حيث هي يقظة - إنّما هي بسبب الحركة خاصّة؛ ولا احتباس هاهنا إلا أن يكون بسبب من خارج، كما في المخنوق.

والحاصل أنّ هذا الممدّ ممّا لا بدّ منه، وأنّه لو كان حاصلاً، لأمكن بقاء الأرواح وبقاء الحياة؛ ولو انتفى لرّبما أدّى إلى زوال الأرواح، أو إلى تغيّر مزاجها وانقطاع علاقة النفس عنها وعن البدن، فيحصل الموت؛ وكلّ ذلك بإذن الله تعالى.

وإذا تمهّدت هذه المقدّمة، اتّضح لك أنّه يمكن تأويل هذا الحديث الشريف بأحد وجهين: أحدهما أنّما ما سألت من أمر الإنسان إذا نام أين يذهب روحه؟ فإنّ روحه، أي روحه الحيوانية التي هي المطيّة الأولى لروحه الإنسانية وما به التعلّق بين النفس الإنسانية الناطقة وبين البدن، متعلّقة لتعديلها كما ذكر بالروح، أي بالهواء المُستشَقّ الذي هو في حركته الانبساطيّة والانقباضيّة كالريح، بل هو الريح نفسها؛ لأنّ الريح ليست

إلا هواء متحرّكاً، والهواء المستنشق أيضاً كذلك. وتلك الريح متعلّقة بالهواء، أي بمطلق الهواء، لكونها بعضاً منه ومستمدّة منه. فإذا نام صاحبها وأذن الله تعالى في بقاء حياة صاحبها، وفي ردّ تلك الروح إلى<sup>١</sup> بدنه، وحصل لها مدد من داخل - كما ذكر - جذبت تلك الروح الريح، أي الهواء المستنشق، وجذبت تلك الريح الهواء، أي قدراً منه يكون مدداً لها، وبه يقوى الاستنشاق، فتقوى الروح. فرجعت بإذن الله تعالى بعد خروجها للاستنشاق إلى داخل، فسكنت في بدن صاحبها؛ وبقيت علاقة النفس الإنسانيّة بالبدن لبقاء ما به الارتباط بينها وبين البدن فيه. وإن لم يأذن الله عزّ وجلّ برّد تلك الروح إلى صاحبها، ولم يكن لها مدد من داخل أو من خارج، جذب الهواء تلك الريح جَذَبَ الكلّ للبعض، فجذبت تلك الريح الروح، لكونها متعلّقة بها مصاحبة معها محتاجةً إليها، فتوجّهت بكلّيّتها إلى خارج، فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يُبعث، ولم ترجع إلى بدنه، وانقطعت أيضاً علاقة النفس الإنسانيّة عن بدن صاحبها، لزوال ما به الارتباط عنه، إلى أن يأذن الله تعالى بالعود في يوم المعاد.

الوجه الثاني، أنّ روحه - أي روحه الإنسانيّة - متعلّقة بالريح، أي أنّها متعلّقة أوّل تعلق بالروح الحيوانيّة التي هي جسم لطيف رقيق مجانس للريح في صفاتها وأحوالها، وتلك الريح - أي الروح الحيوانيّة - متعلّقة لأجل تعديّلها بالهواء لأجل الاستنشاق، فإذا نام صاحبها وضعفت علاقتها عن البدن وعن تلك الروح الحيوانيّة التي هي مطيئها الأوّل، وتوجّهت إلى خارج البدن ومالت إلى الارتباط بما يُجانبها من موجودات العالم الأعلى، وتوجّهت الروح الحيوانيّة أيضاً إلى خارج تبعيئها، أو لأجل تعديّلها واستنشاقها للهواء. فحينئذ، إن أذن الله تعالى في ردّها إلى بدن صاحبها وبقاء علاقتها بالبدن وبمطيئها الأوّل، قويت علاقتها بالبدن، ورجعت إليه، وجذبت تلك الروح - أي الإنسانيّة - الريح - أي الحيوانيّة - جَذَبَ الراكب لمطيئها، وجذب المتبوع لتابعها، والمدير لما يُدبّره؛ وجذبت تلك الريح الهواء لأجل تعديّلها واستنشاقها جذب المجانس لما

يُجانسه، فرجعت الروح الإنسانية إلى البدن، ورجعت الروح الحيوانية أيضاً إليه بتبعيتها، فكننت في بدن صاحبها، وبقيت علاقتها بالبدن وبمطيتها كما كانت أولاً. وإن لم يأذن الله عز وجل برّد تلك الروح على صاحبها، جذب الهواء الريح - أي الروح الحيوانية - جذب المجانس لما يجانسه، فجذبت الريح الروح جذب المطية لراكبها، فلم تُرد على صاحبها إلى وقت ما يُبعث. وهذا الذي ذكرنا هو، - والله أعلم - وجه التأويل في هذا الحديث الشريف.

ومنه يُعلم وجه التأويل في الحديث الثاني أيضاً، فإن قوله عليه السلام فيه: «والروح جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً» لعله أراد به، أن الروح - أي الروح الحيوانية - جسم لطيف كما وصفناه، قد ألبس قالباً كثيفاً، وجعل ذلك القالب متعلقاً له نوع تعلق. وأن ذلك القالب الكثيف هو البدن، وهو - خصوصاً أعضاؤه الرئيسة كالقلب والدماغ والكبد - معدن لتولد ذلك الروح الحيوانية، وأن تعلق الروح الإنسانية التي هي جوهر مجرد عن المادة، إنما يكون أولاً بذلك الجسم اللطيف، وتوسطه بالبدن.

وبما ذكرنا يتضح شرح باقي الحديث الشريف، إلا أنه حيث كانت فيه إشارات إلى أمور، فلا بأس أن نبينها.

فنقول: إن قوله عليه السلام في جواب سؤال السائل: «فأين الروح؟» إشارة إلى أنه إذا مات الإنسان وفني بتلاشي أعضائه وتفرق أجزائه، يبقى الروح، أي ذلك الجسم اللطيف، بمادته بل بصورته أيضاً، في بطن الأرض، أي في قبره، وحيث مصرع بدنه ومسقط الأجزاء البدنية منه إلى وقت البعث. وأنه لا امتناع في ذلك، فإن ذلك الجسم اللطيف ليس عرضاً قائماً بموضوع، أي البدن، حتى يكون فناء موضوعه وتلاشي أجزائه موجباً لانعدامه كما هو شأن العرض، بل هو جوهر قائم بذاته، وإن كان معدن تولده أجزاء البدن كلها أو بعضها. فإنه ليس يلزم من انعدام معدن التولد انعدام ما يتولد منه الذي هو جوهر قائم بذاته، بل يمكن أن يكون ما يتولد منه باقياً ومتعلقاً نوع تعلق بالمادة البدنية، كما دلّ عليه قوله عليه السلام في الحديث.

وهذا كما أنَّ النفس الإنسانية المجردة، التي هي متعلقة بالبدن تعلق تدبيرٍ وتصرّف، حيث كانت جوهرًا قائمًا بذاته، لا يلزم من انعدام مُتعلّقها - أي البدن - انعدامها؛ بل هي باقية بعد خرابه، كما دلّت عليه الأدلّة والنصوص على ما أسلفنا بيانها. بل إنّه ربما دلّ الدليل على بقاء تعلّقها أيضاً - نوع تعلق - بالبدن من حيث المادّة البدنيّة وأجزائه الأصلية الباقية التي تدلّ على بقائها النصوص الكثيرة، على ما مضى بيانها. ويدلّ عليه آخر هذا الحديث أيضاً، وكذا من حيث بقاء هذا الجسم اللطيف الذي هو من البدن أيضاً، ويدلّ على بقائه هذا القول منه عليه السلام.

وبيان ذلك الدليل الدالّ على بقاء تعلّقها كذلك، أنّ تعلق النفس الإنسانية بالبدن لما كان من جهتين: من جهة الصورة البدنيّة، ومن جهة مادّته. فحيث بطلت الصورة البدنيّة بخراب البدن ولم تبطل المادّة، يلزم منه بقاء تعلّقها به من الجهة الثانية، وإن كان بطل تعلّقها به من الجهة الأولى. وكذلك حيث كان تعلّقها أولاً وبالذات بذلك الجسم اللطيف الذي في البدن، وثانياً وبالواسطة بالبدن كلّهُ؛ وكان المفروض بقاء ذلك الجسم اللطيف، يلزم منه بقاء تعلّقها به في الجملة، وإن لم يكن هو في ضمن البدن بصورته.

ومما ذكرنا يظهر سرّاً ورد من زيارة القبور ومصارع الأبدان والدعاء فيها. فتبصّر. وقول عليه السلام في جواب سؤال السائل: «فَمَنْ صُلِبَ فَأَيْنَ رُوحُهُ؟».

إشارة إلى أنّ مقبوض المَلَك الذي هو قابض الأرواح، إنّما هو ذلك الجسم اللطيف، وينبغي أن يحمل على أنّه هو المقبوض أولاً، وأنّ النفس الإنسانية المجردة مقبوضة بتوسطه، حيث إنّها متعلقة أولاً وبالذات بذلك الجسم اللطيف، وبتوسطه بالبدن كلّهُ. فإذا قبُض هو، كانت هي مقبوضةً أيضاً ومنقطعة علاقتها عن البدن الذي كان هو معه أو فيه انقطاعاً من حيث الصورة البدنيّة. وإن كان تبقى علاقتها به من حيث المادّة والأجزاء الأصلية الباقية، ومن حيث ذلك الجسم اللطيف الباقي، كما عرفت بيانه.

وكذلك في هذا القول منه عليه السلام إشارة إلى أنّ الإنسان، سواء كان مصلوباً أم غيره، وسواء كان مأكول السباع أم غيره، وسواء كان مدفوناً أم غيره؛ فهذا الجسم اللطيف

منه مقبوض بيد المَلَك، وباقي في مصرع بدنه في بطن الأرض، حيث كان مسقط أجزاء بدنه كلها أو معظمها أو بعضها، أو مسقط أجزائه الأصلية، أو مودع في الأرض حيث أذن الله تعالى في إيداعه، وإن لم يكن مسقط بدنه، وإن لم يكن باطن الأرض بل ظاهرها.

وقوله عليه السلام في جواب سؤاله: «فأخبرني عن الروح، أغير الدم؟»

إشارة إلى أن ذلك الجسم اللطيف مادته ومعدن تولده الدم، كما قاله الحكماء، من أنه جسم بخاري يتولد من الدم الذي في القلب وما يليه في ذلك.

وقوله عليه السلام في جواب سؤاله<sup>١</sup> «فهل توصف بخفة أو وزن أو ثقل» إشارة إلى أنه مع كونه متولداً من الدم، مجانس للريح في صفاته وأحواله وخواصه كما بيته عليه السلام وسبقت الإشارة إليه.

وقوله عليه السلام في جواب سؤاله: «أفيتلاشى الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟» إشارة أيضاً إلى بقائه بمادته وصورته إلى يوم يُنفخ في الصور، وأن المتلاشي هو أجزاء البدن.

وقوله عليه السلام: «فعند ذلك تبطل الأشياء وتفتى» لعل المراد به - والله أعلم - بطلان الأشياء بصورها، لا انعدامها بالمرّة، كما حققنا القول فيه فيما سبق، فتذكر.

وقوله عليه السلام في جواب سؤاله: «وأنتى له البعث، والبدن قد بلي والأعضاء قد تفرقت - إلى آخره» إشارة إجمالية إلى ما يرتفع به استبعاد السائل للبعث وإلى كيفية العود والحشر وهي أن القادر الذي أنشأ الإنسان من غير شيء، وصوره على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه، أي أن يعيد الأمر الباقي منه، ويجمع المتفرقات منه، فيصور مرة أخرى كما بدأه من غير شيء، وإن كان البدن قد بلي والأعضاء قد تفرقت، فعوض ببلدة يأكله سباعها، وعوض بأخرى تمرقه هوائها، وعوض قد صار تراباً بئى به من الطين حائط؛ بل إن إعادته على هذا الوجه أهون عليه من البدأ، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

١ - في المتن «جوابه»، والظاهر ما أفتتاد.

وهو العزيز الحكيم<sup>١</sup>، أي أنه أهونُ عليه في ظاهر الحال وبالنظر إلى ما يراه القادرون - غيره تعالى - بالنسبة إلى مقدوراتهم، وإن كانت قدرته تعالى لا يختلف حالها في الواقع، بالقياس إلى مقدوراته بالأهوية وغيرها.

ثم إن ما ذكره عليه السلام في الإيضاح، إشارة تفصيلية، فيها بيان الأمر الباقي من الإنسان، من روحه وأجزاء بدنه بعد خراب بدنه، وكذا بيان كيفية البعث.

وبيان الأول: أن الروح، أي ذلك الجسم اللطيف، باقية بعد خراب البدن، مقيمة في مكانها الذي قدره الله تعالى لها، أي في مصرع بدنه ومسقط أجزائه، أو فيما أودعه الملك بإذن الله تعالى، روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة. وينبغي أن يحتمل على أن النفس الإنسانية المجردة أيضاً باقية متعلقة نوع تعلقٍ بذلك الجسم اللطيف، مقيمة معه نوع إقامة في ذلك المكان، إما في ضياء وفسحة كما في المحسن، أو في ضيق وظلمة كما في المسيء، ولعله عليه السلام لم يذكره، لأنه لم ير مصلحة في تحقيق حقيقة المجرد وبيان أحواله وصفاته وخواصه لذلك السائل، حيث كان هو الزنديق الذي لم يكن من أهل العلم، ولم يكن يتيسر له فهم هذه المعاني. بل ربما كان بيان ذلك له موجباً لزيادة غباوته وعناده وبعده عن الحق. وكأنه لذلك قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾<sup>٢</sup> بناءً على ما فسره بعض المفسرين. حيث إنهم سألوه عن حقيقة الروح المجردة الإنسانية التي تدبر بدن الإنسان وبها حياته، وعن أحوالها وصفاتها، فأجيبوا بأنها أبدعت وأنشأت من أمر الله تعالى، إشعاراً بأنهم ليسوا ممن يتيسر لهم علم ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَوْفَيْتُمْ مِنْ أَلْعَمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>٣</sup> بل إنما ينبغي لهم أن يعلموا أنها من أمر الله تعالى ومن مبدعاته، مع الإيدان بتجردها عن المادة أيضاً، أي كونها من الإيداعات الكائنة من غير مادة وتولد من أصل، كأعضاء جسد الإنسان.

١- الروم / ٢٧.

٢- الإسراء / ٨٤.

٣- الإسراء / ٨٥.

لأنَّ المادِّي لا يوجد بمجرد أمر الله تعالى، كما هو ظاهر الآية؛ بل إنَّه وإن كان يوجد بأمر الله تعالى، لكن لا به وحده، بل بتوسط المادَّة أيضاً، وإن كانت المادَّة أيضاً موجودة بأمر الله تعالى. وكأنَّه لذلك اصطلح الحكماء على أنَّ المعجَّزات من عالم الأمر، وأنَّ الماديَّات من عالم الخلق. فافهم.

فإن قلت: ما ذكرت من أنَّ الروح الإنسانيَّة مُقيمة مع الرُّوح الحيوانيَّة في مصرع بدن الإنسان، أو في موضع من الأرض أودعت الروح الحيوانيَّة فيه، مخالفٌ لما دلَّت الأخبار الكثيرة عليه، من أنَّ الأرواح الإنسانيَّة على صور أبدانهم في قوالب مثاليَّة، وأنَّ أرواح المؤمنين في ظهر الكوفة وفي شاطئ الفُرات، وأرواح الكفَّار في وادي بَرّهوت.

قلت: لا مخالفة في ذلك ولا منافاة، فإنَّ الروح الإنسانيَّة حيث كانت مجرَّدة عن المادَّة، والمجرَّد ليس له في ذاته مكان خاصٌّ أو وضع خاصٌّ كما للماديَّات، فيمكن أن يكون لها تعلّقان: أحدهما بذلك القالب المثالي، والآخر بمصرع بدنه، وكانت هي في ضمن كلِّ منهما، إمَّا في ضياء وفسحة كما في روح المحسن، أو في ضيق وظلمة، كما في روح المُسيء، وبذلك ينبغي أن يتأوَّل ماورد من أنَّ ملك الموت يقبض في ساعة واحدة أرواح جمع كثير وجم غفير من الخلائق، مع أنَّ بعضهم في المشرق وبعضهم في المغرب. وماورد من أنَّه ما من أحد يحضره الموت، إلَّا مُثِّلَ له النبيُّ والحُجَّج صلوات الله عليهم حتَّى يراهم، فإن كان مؤمناً يراهم بحيث يحبُّ، وإن كان غير مؤمن يراهم بحيث يكره. فتبسّر.

وهذا بيان بقاء روح الإنسان بعد خراب جسده.

وأما بيان بقاء ما يبقى من بدنه وجسده بعد خرابه، فهو أنَّ البدن، وإن كان يصير متلاشياً وتراباً، إلَّا أنَّه يصير تراباً هو مبدأ خلقه ونشؤه، أي التراب الذي منه خُلِقَ أولاً، كما يدلُّ عليه نصوص أخر أيضاً وأردة عنهم عليهم السلام في ذلك، من أنَّ الميِّت يبلى جسده حتَّى لا يبقى لحم ولا عظم إلَّا طينته التي خلق منها، فإنَّها لا تبلى في القبر وتبقى

مستديرة حتّى يُخلَق منها كما خُلِقَ أوّل مرّة<sup>١</sup>. وأنّ كلّ طينة خُلِقَ منه الإنسان يُدفن فيها. وأنّ التُّنْطِفَة إذا استقرّت في الرّجَم بعث الله تعالى ملكاً يأخذ من تراب المكان الذي يُدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه ويخلطه بتلك النطفة، فيخلق الإنسان من تلك النطفة المخلوطة بذلك التراب. وإذا اقترب أجله يذهب إلى أن يجيء إلى ذلك المكان. فيموت ويُدفن فيه<sup>٢</sup>. وهذه النطفة مستديرة في القبر، وتبقى إلى أن يخلق الإنسان منها مرّة أخرى، ويشهد به قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾<sup>٣</sup>. وبالجملة، إذا صار جسد الإنسان تُراباً، يصير تراباً منه خُلِقَ أولاً، وإن بني به من الطين حائط؛ وهو المراد ببقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه، وأنّ ما يقذف به السباع والهُوَامُّ من أجوافها ممّا أكلته ومَرَّقَتْه، وكذلك ما أُحرق وصار رماداً مثلاً ونحو ذلك، فهو أيضاً يصير تراباً كذلك. وكلّ ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّة في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها؛ وأنّ تراب الروحانيّين بمنزلة الذهب في التراب، على معنى أنّ ذلك التراب متميّز في الواقع في ضمن جملة التراب، إلّا أن تراب الروحانيّين - أي الأبرار - من البشر، بمنزلة الذهب في التراب، وإن كان تراب غيرهم بمنزلة غير الذهب، كالنحاس والصفّر مثلاً في التراب متميّزاً أيضاً، أو أنّ تراب من هو ذرّ روح، أي البشر مطلقاً، بمنزلة الذهب في التراب من جهة تميّزه في ضمن التراب في الواقع.

وأما بيان الثاني، أي كيفيّة البعث، فهو أنّه إذا كان حين البعث، مطرت الأرضُ بإذن الله تعالى مطر التُّشُور، فترى الأرض، ثمّ تمخض مَخْضُ السَّقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غُسل بالماء، وكمصير الزبد من اللبن إذا مُخْض، فيُجمع تراب كلّ قالب، فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر

١ - بحار الأنوار ٣٥٨/٦٠ عن الكافي.

٢ - تفسير الصافي ٣/ ٣٦٠، بحار الأنوار ٣٣٧/٦٠ و٣٣٨ عن الكافي.

٣ - طه / ٥٥.



- تعالى شأنه - كهيتها أولاً. أي فتفاض على ذلك التراب الصور مرةً أخرى، مشابهة للصور الأولى ومائلة لها، ويلج الروح فيها. أما الروح الحيوانية، فبإدخالها في ذلك الجسد، وأما الروح الإنسانية، فبإعادة تعلقها به مرةً أخرى كما كان أولاً، فإذا قد استوى لا يُنكر من نفسه شيئاً، ويعلم أنه حين البعث هو الذي كان قبل حين البدء، من غير تغاير في ذاته، لا في ترابه وأجزائه الأصلية، ولا في روحه الحيوانية، ولا في روحه الإنسانية؛ وإن كانت المغايرة في أجزائه الفضلية الفرعية وفي صورته وهيئته حاصلة، فإن هذه المغايرة لا دخل لها في اختلاف الذات، مع اتحاد ما هو الأصل في اتحاد الذات، وهو باقي في الحالتين، أي أجزائه الأصلية البدنية وروحه الإنسانية والحيوانية، وكذا مع مماثلة الهيئته والصورة الثانية للأولى.

وبذلك يتضح كيفية البعث والحشر والنشر، ويتضح تفسير آيات واردة في ذلك.

كقوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْوًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>١</sup>

وقوله تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا﴾<sup>٢</sup>  
وقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُغْفِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُغْفٍ الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>٣</sup>

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَغُزُّ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾<sup>٤</sup>

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُبَدَّرُ سَحَابًا فُسْقَنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَخْيِنَّا بِهِ

١- الأعراف / ٥٧.

٢- الأعراف / ٥٨.

٣- الروم / ٥٠.

٤- سبأ / ٣.

الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ التَّشْوُرُ<sup>١</sup>

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَخْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ<sup>٢</sup>﴾

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ<sup>٣</sup>﴾

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أُخْضِيَ لَهَا الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ<sup>٤</sup>﴾

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا \* ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا<sup>٥</sup>﴾

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ<sup>٦</sup>﴾ إلى غير ذلك من الآيات فتدبر تعرف. والله الموفق.

وهذا الذي ذكرنا هو الكلام في تأويل الخبر الثاني، والله أعلم.

ومنه يُعلم تأويل الأخبار الباقية؛ فإن قوله عليه السلام في الحديث الثالث<sup>٧</sup> في

تفسير قوله تعالى ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ<sup>٨</sup>﴾: هي مخلوقة خلقها الله بحكمته في آدم وعيسى\* عليهما السلام؛ قيل: الروح الحيوانية والإنسانية جميعاً؛ وكذا إسنادها إلى الله تعالى يحتمل التشريف وأنها مخلوقة له تعالى.

١- فاطر / ٩.

٢- يس / ١٢.

٣- يس / ٨١.

٤- فصلت / ٣٩.

٥- نوح / ١٨.

٦- الزخرف / ١١.

٧- الاحتجاج ٢ / ٣٢٣.

٨- النساء / ١٧١.

٩/ في المصدر: وفي عيسى.

كما أنَّ قوله عليه السلام في الحديث الرابع،<sup>١</sup> في تفسير قوله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾<sup>٢</sup> محمول على أنَّ المراد بالروح هو الروح الحيوانية التي هي مُجانسة للريح، وأنَّ الإضافة للتشريف.

وكذلك قوله عليه السلام في الحديث الخامس «وأجرى في صورهم من ريح الجنة»<sup>٣</sup> لعلَّ المراد به الروح الحيوانية التي هي مُجانسة للريح كما ذكر، إلَّا أنَّها في المؤمن من ريح الجنة، كما أنَّ الظاهر أنَّ المراد بطينة الجنان ذلك التراب الذي ذكر أنَّه مبدأ خلق الإنسان، إلَّا أنَّه في المؤمنين من تراب الجنة.

وحيث عرفت ما ذكرنا من الكلام الذي وقع في البين بالمناسبة والتقريب، فلنرجع إلى ما كنَّا بصددده في هذا الباب.

### في بيان جوهرية النفس

فنقول: أمَّا بيان جوهرية النفس، فله طريقتان: أحدهما خاصٌّ بالنفس الناطقة الإنسانية، والآخر عامٌّ يعمُّ النفس الأرضية بأنواعها، أي النباتية والحيوانية والانسانية. أمَّا الطريق الخاصُّ بالإنسانية، فهو يتوقَّف على إثبات تجرّدها، لأنَّه إذا ثبت أنَّها ليست بجسم، كما تقدَّم؛ وثبت مع ذلك أنَّها مجردة عن المادة قائمة بذاتها؛ لم يقع شكٌّ في أنَّها جوهر.

وأما الطريق العامُّ، فبأن يُقال: لو كان وجود النفس الأرضية في الجسم كوجود العرض في الموضوع، لكان حال تلك النفس - بالقياس إلى ذلك الجسم - كحال الأعراض التي يتبع وجودها وجود الموضوع لها، ولا تكون مقومة لموضوعها بالفعل، كما هو شأن العرض الموجود في الموضوع. ولكان حال ذلك الجسم - بالقياس إلى النفس - كحال

١ - الاحتجاج ٢/ ٣٢٣.

٢ - ص ٧٢.

٣ - أصول الكافي ٢/ ١٣٣.

الموضوع. أي مادة محفوظة الذات باقية بعينها مع تبدل الأعراض الواردة عليها، أي أن يكون ذلك الجسم الذي فُرض موضوعاً للنفس باقياً بعينه بعد مفارقة تلك النفس عنه، يكون هو موضوعاً لغير تلك النفس من نفس أخرى، أو شيء آخر غير النفس، كما هو شأن موضوع العرض، وهذا باطل قد ظهر بطلانه ممّا بيّناه سابقاً في مسألة بقاء النفس.

أمّا الأول، فلما عرفت هنا لك أنّ المادة القريبة لوجود هذه الأنفس العنصرية فيها، إنّما هي ما هي بمزاج خاصّ وهيئة خاصّة وتركيب مخصوص، هي بذلك تستعدّ لفيضان نفس عليها حافظة لمزاجها، جامعة لأجزائها. وأنّه إنّما تبقى تلك المادة بذلك المزاج والتركيب وتلك الهيئة بالفعل مادام فيها أو معها النفس، والنفس هي التي تجعلها بذلك المزاج الموافق، وهي علّة لتكوّن النبات والحيوان على المزاج الذي لهما. وأنّ الموضوع القريب للنفس يستحيل أن يكون هو ما هو بالفعل إلّا بالنفس، فإنّ النفس علّة لكونه كذلك، وأنّه لا يجوز أن يقال: إنّ الموضوع القريب لها حصل على طباعه موجوداً بسبب غير النفس، ثمّ لحقته النفس لُحوقاً لا قسماً لها بعد ذلك في حفظه وتقويمه وتربيته، كالحال في أعراض يتبع وجودها وجود الموضوع، ولا تكون مقدّمة لموضوعها بالفعل. بل إنّ النفس مقوّمه لموضوعها القريب، فحينئذّ فهي ليست بعرض.

ومنه يظهر أيضاً أنّ النفس مُغايرة لمزاج بدنّها ولجسميّته.

وأما الثاني، فلما عرفت أيضاً ثمة أنّه إذا فارقت النفس عن موضوعها، وجب ضرورة أن يكون فراقها يحدث لغالب صير الموضوع بحالة أخرى وأحدث فيه صورة جمادية، كالمقابلة للصورة المزاجيّة الموافقة لتلك النفس وتلك الصورة. وأنّ المادة التي للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها البتّة، بل إما أن يبطل نوعها وجوهرها الذي به كان موضوعاً للنفس، أو يخلف النفس عنها صورة أخرى تستبقي المادة بالفعل على طبيعتها؛ فلا يكون ذلك الجسم الطبيعيّ كما كان أولاً، بل يكون هناك صورة وأعراض أخرى، ويكون قد تبدّل أيضاً بعض أجزائه وفارق عنه، مع تغيّر الكلّ في الجوهر.

ومما يوضّح ما ذكرنا أنّه من المعلوم المشاهد أنّ النفس الإنسانيّة إذا فارقت بدن

الإنسان، وكذا النفس الحيوانية إذا فارقت بدن الحيوان، لا يبقى البدن الإنساني والبدن الحيواني على طبيعته الأولى التي كان هوبها موضوعاً للنفسين، وعلى مزاجه وتركيبه الأولين؛ بل يفسد ويتغير ويتلاشى أعضاؤه ويتفرق أجزاؤه ويبطل نوعه. وكذلك النفس النباتية إذا فارقت جسم النبات، لا يبقى ذلك الجسم على طبيعته الأولى ونوعه السابق الذي به كان موضوعاً للنفس النباتية، فإن الشجر المقطوع - مثلاً - وإن بقي بصورته وهيته وتركيبه في الظاهر، إلا أنه في الحقيقة ليس بشجر، بل هو خشب حدث فيه صورة جمادية، ولذلك ليس من شأنه أن تفاض عليه نفس تارة أخرى.

وبالجملة، فالنامي من حيث أخذه نفساً وفصلاً لذلك الجسم من حيث أخذه جنساً، يلزم من زواله وانعدامه انعدام تلك، الحصة الجنسية التي تقومها وتحصلها به. وكذلك من حيث أخذه صورة للجسم من حيث أخذه مادة، يلزم من انعدامه انعدام تلك المادة المتفومة بتلك الصورة، وعدم بقائها على الطبيعة السابقة. وعلى التقديرين، فيلزم من مفارقة النفس النباتية عن جسم النبات بطلان نوعه. وكذلك من المعلوم المبين أنه عند قبضان النفس النباتية والحيوانية والإنسانية وتواردها على المادة المنوية البدنية الإنسانية في الرحم، سواء قلنا: بأنها نفوس متعددة كما قد يُظن، أو بأنها ذات واحدة تتزايد كمالاتها كما هو الحق، وسيأتي تحقيقه بتوارد الصور المضغية والعلقية والعظمية واللحمية على تلك المادة؛ فلا تبقى تلك المادة على طبيعتها، بل تخلف كل نفس من تلك النفوس أو كل مرتبة من تلك المراتب نفساً أخرى أو مرتبة أخرى تكون تلك المادة معها على صورة أخرى وطبيعة أخرى غير الأولى، فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي الذي يفرض موضوعاً أو مادة للنفس الأولى أو للمرتبة الأولى كما كان أولاً، بل يكون هناك أعراض أخرى وتغيرت تلك المادة في الجوهر.

وحيث عرفت ذلك، وعرفت أنه بعد مفارقة النفس لاتبقي المادة التي فرض كونها مادة للنفس على نوعها، عرفت أنه حينئذ لا يكون هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس، والآن موضوعة لغير النفس، فإذاً ليس وجود النفس

في الجسم كوجود العرض في الموضوع، فثبت مما ذكرنا أنَّ النفس ليست بعرض، وأنَّ مادَّتها ليست بموضوع لها، فثبت أنَّ النفس جوهر، لأنَّها صورة في موضوع، وهذا هو المطلوب.

فإن قلت: إنَّ ما ذكرته من بيان حال المادَّة البدنيَّة في الرحم، وإن كان ظاهراً على تقدير القول بأنَّ الفاضل هناك على المادَّة البدنيَّة نفوس متعدِّدة متغيرة، إلَّا أنَّه على تقدير القول بأنَّ الفاضل هناك نفس واحدة بالذات، يتزايد كمالاتها، ففيه إشكال. لأنَّه إن كانت تلك المراتب المتزايدة من قبيل الأعراض، والحال أنَّ موضوعها يتغيَّر بتغيُّرها كما هو المفروض، فيلزم أن يكون بتغيُّر العرض يتغيَّر الموضوع، وهذا خلاف ما هو المقرَّر عندهم. وإن كانت من قبيل الجواهر، فتكون هي صوراً، فتكون نفوساً متعدِّدة لا نفساً واحدة وذاتاً واحدة، وهذا خلاف المفروض.

قلت: لا إشكال في ذلك، لأنَّها نختار أنَّها جواهر وصور مقوِّمة لموادها، فلذا يلزم من تغيُّرها تغيُّر موادها. لكن لا يلزم من كونها صوراً كونها نفوساً متعدِّدة، بل أنَّها قوى متعدِّدة لذات واحدة ونفس واحدة، أي قوى تنبعث عن النفس الواحدة في الأعضاء، يتأخَّر فعل بعضها ويتقدَّم فعل بعض آخر منها بحسب استعداد الآلة، ولا يلزم من اختلاف قوى متعدِّدة لشيء واحد، اختلاف في ذات ذلك الشيء بحسب جوهره وسنخه، وهذا كما أنَّ من البين أنَّ لكلِّ نفس من النفوس النباتيَّة والحيوانيَّة والإنسانيَّة التي هي بانفرادها ذات واحدة قويَّة متعدِّدة، ولا يلزم من تعدُّد قواها تعدُّد ذات تلك النفس الواحدة، ولم يقل به أيضاً أحد.

ثمَّ إنَّ في هذا المقام إشكالاً آخر ذكره الشيخ في الشفاء مع جوابه، وبيان الإشكال وتحريره: أنَّ ما ذكر من أنَّ النفس علَّة قريية لقوام مادَّتها القريية، فهي ليست بعرض، وأنَّ مادَّتها ليست بموضوع، لو كان مُسلِّماً، فإنَّما يسلم في النفس النباتيَّة. وأمَّا النفس الحيوانيَّة، فيشبه أن تكون النفس النباتيَّة تقوم مادَّتها، ثمَّ يلزمها اتِّباع هذه النفس

الحيوانية إيتاها اتباع وجود العرض لوجود الموضوع؛ فيكون الحيوانية متحصلة في مادة تقوم بذاتها، أي من غير أن تكون الحيوانية مقومة لتلك المادة. بل إن تلك المادة علّة لقوام الحيوانية التي حلّتها، فلا تكون الحيوانية إلّا قائمة في موضوع.

وبيان الجواب وتحريره، أنّ النفس النباتية - بما هي نفس نباتية - لا يجب عنها إلّا جسم متغذّ مطلقاً، وأنّ النفس النباتية مطلقاً ليس لها وجود إلّا وجود معنى جنسي، وذلك في الوهم، أي في الذهن فقط. وأمّا الموجود في الأعيان، فهو أنواعها. فحينئذ نقول: إنّ النفس النباتية - بما هي نفس نباتية مطلقاً - سبب واحد عامّ يجب عنه شيء عامّ أيضاً، أي كلّ غير محصّل، وهو الجسم المتغذي النامي المطلق الجنسي الغير المنوع. وأمّا الجسم ذوات الحسّ والتميّز والحركة الإرادية، فليس مصدره عن النفس النباتية بما هي نفس نباتية، بل بما ينضمّ إليها من فصل آخر يصير به طبيعة أخرى، ولا يكون ذلك إلّا أن يصير نفساً حيوانية. فظهر من ذلك أنّ المادة القريبة للنفس النباتية - بما هي نباتية - لا تكون بعينها مادة قريبة للنفس الحيوانية بما هي حيوانية، بل المادّتان متغايرتان كالنفسين. وأنه لا يمكن أن تبقى مادة النباتية بعينها مادة للحيوانية، متقومة بالنباتية فقط، حتّى يمكن فرض النفس الحيوانية عرضاً قائماً في موضوع هو مادة النباتية، بل إنّ تقوم المادة الحيوانية بالنفس الحيوانية؛ فهي أيضاً ليست بعرض كالنفس النباتية التي فرض تقوم مادّتها بها.

ثمّ إنه بيّن الجواب عن هذا الإشكال بوجه آخر أبسط وأوضح، وتحريره: أنّ النفس النباتية إمّا أن يعنى بها النفس النوعية التي تخصّ النبات دون الحيوان، أو يعنى بها المعنى العامّ الذي يعمّ النفس النباتية والحيوانية من جهة ما يغتذي ويولّد وينمو، فإنّ هذا قد يسمّى نفساً نباتية، وهذا مجاز من القول، فإنّ النفس النباتية لا تكون إلّا في النبات، ولكن المعنى العامّ الذي يعمّ نفس النبات والحيوان يكون في الحيوانات، كما يكون في النبات، ووجوده كما يوجد المعنى العامّ في الأشياء. وإمّا أن يعنى بها القوّة من قوى النفس الحيوانية التي يصدر عنها أفعال التغذية والتربية والتوليد، كما هو مقتضى القول

بأنّ النفس واحدة ولها قوى متعددة، كما هو المذهب الحقّ، وسيأتي تحقيقه. فإنّ عنى بها النفس النباتيّة التي هي بالقياس إلى النفس الفاعلة للغذاء نوعيّة، أي النفس النوعيّة التي تخصّ النبات، فذلك يكون في النبات لا غير، وليس في الحيوان؛ فلا يمكن أن يُقال إنّ النفس النباتيّة قوّمت مادّتها، وصارت تلك المادّة بعينها موضوعاً للنفس الحيوانيّة وهي عرض فيها. وإنّ عنى به المعنى العامّ، فيجب أن ينسب إليه معنى عامّ لا خاصّ، فإنّ الصانع العامّ هو الذي ينسب إليه المصنوع العامّ، والصانع النوعي كالنجّار هو الذي ينسب إليه المصنوع النوعي، والصانع المعيّن هو الذي ينسب إليه المصنوع المعيّن، وهذا شيء قد مرّ لك تحقيقه. فالذي ينسب إلى النفس النباتيّة العامّة من أمر الجسم أنّه تامّ عامّ، وأمّا أنّه تامّ بحيث أنّه يصلح لقبول الحسّ أولاً يصلح، فليس ينسب إلى النفس النباتيّة من حيث هي عامّة، ولا هذا المعنى يتبعه.

فعلى هذا أيضاً، لا يمكن أن يُقال: إنّ النفس النباتيّة قوّمت مادّتها، ثمّ صارت تلك المادّة موضوعاً للنفس الحيوانيّة.

وأما القسم الثالث، وهو أن يعني بها القوّة من قوى النفس الحيوانيّة التي يصدر عنها أفعال التغذية والتربية والتوليد، وهو مقتضى القول بوحدة النفس وتعدّد قواها، فظاهر أنّه على تقديره يستحيل أن يُقال: إنّ القوّة النباتيّة وحدها تفعل بدءاً حيوانيّاً، إذ ليست هي منفردة بالتدبير، إذ لو كانت منفردة بالتدبير، لكانت تتّمّ جسماً نباتيّاً، وليس الأمر كذلك، بل المنفردة بالتدبير هناك نفس واحدة تتّمّ جسماً حيوانيّاً بآلات الحسّ والحركة في الحيوان، وجسماً إنسانيّاً في الإنسان، لتلك النفس قوى متعدّدة، أمّا قوتان نباتيّة وحيوانيّة، كما في الحيوان غير الإنسان؛ أو ثلاث قوى نباتيّة وحيوانيّة وإنسانيّة، كما في الإنسان. وتلك القوى تتبع عن تلك النفس الواحدة في الأعضاء، ويتأخّر فعل بعضها ويتقدّم بحسب استعداد الآلة. وسيتّضح من بعد أنّ النفس واحدة لها قوى كذلك.

ومنه يظهر أن لا سبيلَ لإيراد نظير هذا الإشكال في المادّة الحيوانيّة، بالنسبة إلى النفس الإنسانيّة، لجريان نظير هذا الجواب بعينه فيه.



وكذلك يظهر منه أنَّ النفس التي لكلِّ حيوان أو إنسان هي جامعة لاسطَقْسَات بدنه، ومؤلفها ومركَّبها على نحوٍ يصلح معه أن يكون بدنًا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا يستولي عليه المغيِّرات مادامت النفس موجودة فيه أو معه، ولولا ذلك لما بقي على صحَّته.

ومما يُنبه على ما ذكرنا، ملاحظة ما يلاحظ من قوَّة القوة النامية مثلاً وضعفها عند استشعار النفس الناطقة قضايا تحبُّها أو تكرهها محبَّةً وكراهة ليست بيدنيَّة البتَّة، وذلك عندما يكون الوارد على النفس تصديقاً ما. وليس ذلك مما يؤثر في البدن بما هو اعتقاد. بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من غمٍّ أو سرور. وذلك أيضاً من المدركات النفسانيَّة، وليس ممَّا يعرض للبدن بما هو بدن، إلَّا أنَّه يؤثر في القوَّة النامية الغذائية، حتَّى يحدث فيها من العارض الذي يعرض النفس أولاً - كالفرح النطقي - شدَّة ونفاذ في فعلها، ومن العارض المضادِّ لذلك - كالغمِّ النطقي الذي لا ألم بدنيَّ فيه - ضعف وعجز حتَّى يفسد فعلها. وربما انتقص المزاج به انتقاصاً. بل ربَّما كان الوارد على النفس الناطقة موجباً لتأثُّر القوَّة الحيوانيَّة وقوَّتها وضعفها. وكذلك ربَّما يكون الواردات على كلِّ من النباتيَّة والحيوانيَّة موجبة لضعف الأخرى وقوَّتها. وكذلك ربَّما يكون الواردات عليهما موجبة لتأثُّر القوَّة الناطقة وقوَّتها وضعفها، وكلِّ ذلك ممَّا يجده الإنسان من ذاته في الأحوال الواردة عليه، ودليل على ما ذكرنا من وحدة النفس وتعدُّد قواها. فإنَّها لو كانت متعدِّدة كما قد يظنُّ، لما كان لضعف حال إحداها أو قوَّتها مدخل في ضعف حال الأخرى أو قوَّتها، وكذلك هو دليل على أنَّ تلك النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال الغذاء، وهي واحدة ليست لها هذه منفردة عن تلك.

وإذا عرفت ما ذكر، تبين لك أنَّ النفس مكملَّة للبدن الذي هي فيه أو معه، وحافظة على نظامه الأولى به أن يتفرَّق ويتميَّز، إذ كلِّ جزء من أجزاء البدن يستحقُّ مكاناً آخر، ويستوجب مفارقة لقرينه، وإنَّما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته، وذلك الشيء هو النفس في الحيوان والإنسان. فالنفس إذن كمال، موضوع ذلك الموضوع يتقوَّم

بها، لا بالعكس، وهي أيضاً مكمل النوع و صانعه، فإن الأشياء المختلفة الأنفس، تصير بها مختلفة الأنواع، ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص. فالنفس إذن ليست من الأعراض التي لا يختلف بها، ولا يكون لها مدخل في تقويم الموضوع. فالنفس إذن كمال كالجوهر لا كالعرض، إلا أنه ليس يلزم من هذا أن يكون مفارقاً أو غير مفارق، فإنه ليس كل جوهر بمفارق، فلا الهويولى بمفارقة ولا الصورة. وقد علمت أن الأمر كذلك. انتهى ما ذكره الشيخ في هذا المقام بتحريره، وبذلك تمت الدلالة على جوهرية النفس الأرضية بأنواعها، إلا أنه لما لم يستلزم الدلالة على تجرد ما هو مجرد عن المادة من تلك الأنواع، أعني النفس الناطقة الإنسانية كما ذكره الشيخ، وكان ذلك أيضاً هو المقصود هنا، بل المقصد الأسنى والمطلوب الأقصى الذي هو مختلف فيه بين المتكلمين والحكماء، ويتفرع عليه أحكام أخرى ومقاصد لا تُحصى، كما لا يخفى على أولي النهى؛ فحري بنا أن نتكلم فيه تكلماً وافياً شافياً، عسى أن يرتفع به حجاب الإيهام عن وجه المدعى، ويتضح منهج الرشاد وطريق الهدى.

فنقول، وبالله التوفيق: إن الذين قالوا بتجرد النفس الناطقة الإنسانية ومفارقتها عن المادة، وإن اقاموا عليه أدلة كثيرة وحججاً عديدة تترى من وجوه متكررة وطرق شتى، إلا أننا نذكر من تلك الأدلة ما هو واضح السبيل، يكفي لدى المنصف المسترشد المستبصر لشفاء العليل، ولرواء الغليل. ولنقدم قبل الخوض في المقصود ذكر نبذ من خواص الأفعال والانفعالات التي للإنسان، وبيان قوى النظر والعمل التي للنفس الإنسانية على سبيل الإجمال، مقدمة للدليل على ما هو المقصود، موافقاً لـ «الشفاء» وغيره من كتب العلماء؛ فنقول: لا يخفى عليك أن للإنسان خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست هي موجودة لسائر الحيوانات.

منها، أنه لما كان الإنسان في وجوده المقصود منه، يجب أن يكون غير مُستغنٍ في بقائه عن المشاركة، ولم يكن كسائر الحيوان الذي يقتصر كل واحد منها في نظام معيسته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له. وأما الإنسان الواحد، فلو لم يكن في الوجود

إلا هو وحده، وإلا الأمور الموجودة في الطبيعة له لهلك أو لساءت معيشة أشد سوء، وتفصيل ذلك لا يناسب المقام. بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة، مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول والموجود في الطبيعة من الأغذية ما لم يدبّر بالصناعات، فإنها لا تلائمه بل يخسر<sup>١</sup> معها معيشته، وكذا الموجود في الطبيعة من الأشياء التي يمكن أن تلبس أيضاً، فقد يحتاج إلى أن تجعل بهينة وصفة حتى يمكنه أن يلبسها. وأما الحيوانات الأخرى، فإن لباس كل واحد معه في الطباع، فلذلك يحتاج الإنسان أول شيء إلى الفلاحة، وكذلك إلى صناعات أخرى لا يمكن للإنسان الواحد تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه، بل بمشاركة مع غيره، أي أن يكون مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به بنظيره، حتى يكون هذا يخبز لهذا، وذلك ينسج لذلك، وهذا ينقل شيئاً من بلاد غريبة إلى ذلك، وهذا يعطيه بازاء ذلك شيئاً من قريب، وهذا يخطط لهذا، وهو يتجر له، وأمثال ذلك من المعونات التي لا تتناهى.

وبالجملة، فهو يحتاج في ضرورات المعاش من المسكن والمطعم والملبس، ودفع الأعداء والتحرّس من طوارق البلاء، إلى أشياء كثيرة من الزرع والفرس والحصاد والطحن والطين والغزل والنسج والحياسة والخياطة وأدوات ذلك كله، وكذا إلى البناء ومحاوله وأسباب البناء وأسلحة الحروب وغير ذلك مما لا يحصيها غير علام الغيوب، وهي أشياء لا يستطيع لها ولا يتقوى عليها إنسان واحد، ولا مائة ولا ألف؛ بل يحتاج إلى جماعة كثيرة يجتمعون في مكان واحد ومساكن متقاربة، يعمل كل فرقة منهم عملاً، فيتعاونون ويتعاضدون، ويتعاونون أعمالهم، ويتبادلون صناعاتهم، فيقع بينهم المعاملات في حقوقهم ومساعدتهم. فلهذه الأسباب وأسباب أخرى أخفى وأكد من هذه يحتاج الإنسان إلى أن يكون له في طبعه قدرة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه بعلامة وضعية، وكان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت، لأنه ينبعث إلى حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن في ذلك، ويكون سبباً لا يثبت، فيأمن من وقوف

مَنْ لا يحتاج إلى شعوره عليه. وبعد الصوت الإشارة، إلا أنها لا تفي بالمعدومات والمعقولات الصرفة والمُدركات الباطنية، بل تختصّ بالمدرجات بالحواس الظاهرة، ومع ذلك، فهي إنما تهدي من حيث يقع البصر، وأن تكون من جهة مخصوصة، وأن تحرّك الحدّة إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يُراعى بها الإشارة.

وأما الصوت فقد يغني الاستعانة به من أن يكون من جهة مخصوصة، وعن أن يُراعى تحريكات، فجعلت الطبيعة للنفس أن تولّف من الأصوات ما يتوصّل به إلى إعلام الغير. وأما الحيوانات الأخرى، وإن كان فيها أيضاً أصوات يقف بها غيرها على حال نفسه، إلا أن تلك الأصوات إنما تدلّ بالطبع على جملة من الموافقة والمنافرة غير محصّلة ولا مفصّلة، والذي للإنسان فهو بخلاف ذلك، لأنّه بالوضع، وعلى أغراض لا تنتهي، ومقاصد لا تُحصى.

فاختصّ الإنسان بهذه الخاصية للضرورة الداعية إلى الإعلام والاستعلام، لضرورة داعية إلى الأخذ والإعطاء، ولضرورات أخرى. ثمّ باتّخاذ المجامع واستنباط الصنائع التي هي عن استنباط وقياس، بعضها للضرورة النوعية، وبعضها للضرورة الشخصية ولصلاح حال الشخص.

وأما الحيوانات الأخرى وخصوصاً للطير<sup>١</sup> وإن كانت لها صناعات - ولا سيما النحل، فإنّ لها بيوتاً ومساكن وتسديساً فيها، وكذلك العنكبوت فإنّ لها نسجاً وحياكاً - إلا أنّ تلك الصناعات ليست ممّا يصدر عن قياس واستنباط ورأي كليّ، بل عن نوع إلهام وتسخير ورأي جزئيّ منبعث عن طبع وقوّة متخيّلة، ولذلك ليست تلك الصناعات ممّا يختلف ويتنوّع، ولا توجد مُتصرّفاً فيها ولو تصرّفاً ما كصناعات الإنسان، وكذلك ليست تلك الحيوانات ممّا يصدر عنها غير تلك الصناعات الخاصة، أي أن تكون صناعاتها غير مخصوصة بوجه دون وجه كما في الإنسان أيضاً؛ بل إنّ صناعاتها خاصّة بتلك التي شوهد صدورها عنها، ومع ذلك فليست صناعاتها للضرورة

الشخصية ولصلاح حال الشخص، بل للضرورة النوعية فقط، بدليل أنها لو كانت لصلاح حال الشخص، لكانت ممّا تختلف ولو اختلافاً ما، مع أنّ أحوال الأشخاص من حيث هي أشخاص مختلفة جداً.

ثمّ إنّ حيث كان حال الإنسان ما ذكر، وكان يحتاج في ضرورات معاشه وبقاء نوعه وصلاح حال شخصه إلى بني نوعه الذين يجتمعون في مكان واحد ومساكن متقاربة، يعمل كلّ فرقة منهم عملاً، فيتعاونون ويتعاقدون ويتعاونون أعمالهم ويتبادلون صنائعهم، فيقع بينهم المعاملات في مساعدتهم، وكان هذا الاجتماع إنّما ينتظم إذا كان بينهم عدل في المعاملات يتفق الجميع عليه، لأنّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على ما يزعجه، وأكثر الناس لا يكتفي بحقه، ولا يجتري بحظه، بل كلّ إنسان يطمع في نصيب غيره، ولا ينصف من نفسه، ويرى ما له عدلاً وما عليه ظلماً، فيؤدّي ذلك بينهم إلى التباغض والتحاسد والتنازع والتعاند، فيقع الجور ويختل أمر الاجتماع. وكان العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة، بل لا بدّ له من قوانين كلية مصونة عن الخطأ، يقرّها مقنّن وسانّ معدّل عدل حكيم، احتاج الإنسان لبقاء نوعه وضرورة معاشه وصلاح حائه - أشدّ احتياج - إلى واضع لتلك القوانين شارح لها مبعوث من الله تعالى، يكون هو من نوع الإنسان بحيث يخاطب الإنسان، ويلزمهم التكليف، ويسنّ للناس في أمورهم سنناً بأذن الله تعالى ووحيه، يرجعون هم إليها إليه في معاملاتهم، وإلى رئيس لهم يعلم حقائق أعمالهم ودقائق أفعالهم ومقادير أجورهم وموازي صنائعهم، ويقدر على إحقاق حقوقهم وإيصال حظوظهم، وعلى تأديبهم وسياستهم؛ ويكون إنساناً عظيم المنزلة جليل الرتبة ينبغي له هذه المرتبة على الإطلاق وتليق به بالاستحقاق، لئلا يسع أحداً مخالفته ويلزم مطاوعته، وهو النبي عليه السلام، وهذا أحد أسباب الاحتياج إليه عليه الصلاة والسلام في كلّ عصر وزمان، وإن كانت أسباب الاحتياج إليه كثيرة يكاد يخفى على أذهاننا دركها، وما بلغ إليه فهم الرؤس من البشر هو أقلّ قليل منها.

ومنها أن بدن الإنسان ومزاجه مركّب من طبائع متضادّة وكيفيّات متعاندة، وهو محتاج في معاشه وصلاح حاله إلى أغذية وأشربة مختلفة، إن سالمته بعضاً عانته آخر؛ وهو - مع تلك المعانيدات - من داخل بدنه واقع في معرض الآفات ومورد البليّات من خارجه، إن انتهز بعضها فرصة، غلب صاحبه فأفسده وأدّى إلى هلاك بدنه وجسده من قريب، بل ربما أدّى بتوسّطه إلى هلاك روحه ونفسه أيضاً، فيحتاج ضرورة إلى ضَرْب من التدبير في غذائه وشرابه وسائر وارداته ليسلم من الآفات ويبقى به مدّة يمكنه فيها الترقّي إلى الكمال المقدّر له. ومعلوم أن معرفة مضارّها ومنافعها ومسالمتها ومنازعتها لا يمكن بالتجربة، فإنّ دواءً واحداً أو غذاءً وشراباً يختلف أثره في الأمزجة المختلفة والأمكنة المختلفة والأزمنة المختلفة، بل في شخصٍ واحد بحسب أحوال وأوقات مختلفة لا تكاد تنضبط برابط، فضلاً عن جميع الأغذية والأشربة والأدوية بكثرتها التي لا يُحصيها ولا يجمعها الارتباط؛ ولو كان الطريق إلى معرفتها هو التجربة، لكان في مدّة تجربة شيء واحد هلاك المجربين من الناس كلّهم أو جلّهم. وعلى تقدير فرض حصول معرفتها بالتجربة، لكان ذلك في أقلّ قليل منها، لا في أكثرها ولا في كلّها. وعلى تقدير تسليم حصول ذلك بالنسبة إلى أكثرها أو كلّها ولو في أزمنة متطاولة وأعصار متمادية، فلا يخفى أن التجربة إمّا تفيد معرفة طبائع الأشياء التي للتجربة دخل في معرفتها، وللعقل سبيل إلى العلم بها. والحال أن في الوجود والطبيعة وفيما يحتاج إليه الإنسان في نظام معيشتة وصلاح حاله وبقاء نوعه وشخصه أشياء مثل أغذية وأشربة ومساكن وملابس وأفعال، لتلك الأشياء خواصّ وأحكام، بعضها مقرّبة للإنسان إلى رحمة الله تعالى وإلى ساحة عزّه وكبريائه، وبعضها مبعّدة عن ذلك، وبعضها ممّا ينفع جسده أو روحه أو كليهما، وبعضها يضرّه كذلك؛ وأنّ تلك الخواصّ والأحكام ممّا ليس للتجربة إليها سبيل، ولا من العقل عليها دليل، بل لا يعلمها إلّا علّام الغيوب، وإلّا من هو مبعوث من عنده تعالى. وحيث كان الأمر كذلك، فاحتاج الإنسان في نظام معيشتة وبقاء نوعه وشخصه وصلاح حال روحه وجسده، إلى رئيس أديب يؤدّبهم، ومعلّم يعلمهم، ومبيّن

يبيّن لهم منافع الأشياء ومضارّها وخواصّها وأحكامها، وأنّ بعضها حلال، وبعضها حرام، وبعضها مباح، وبعضها مندوب، وبعضها مكروه. ومن تلك الأسباب، أنّه من المعلوم أنّ الغاية التي خلق الإنسان، الذي هو أشرف الكائنات وأفضل البريّات لأجلها، وأفضل الأعمال التي هو يكتسبها: معرفة الله تعالى وصفات جماله وجلاله، ومعرفة حقائق الأشياء التي هي صنعه وآلؤه تعالى، ثمّ امتثال طاعته واجتنباب معصيته بالتخلّق بالأخلاق الزكيّة، والاتّصاف بالأوصاف المرضيّة، والتنزّه عن الصفات الدنيّة، والتزيّن بالأفعال الجميلة، والتورّع عن الأعمال الرذيلة. ومن المعلوم أيضاً أنّ هذه المعرفة وهذا العلم وإن كان عقليّاً صرفاً، بمعنى أنّ العقل السليم يمكنه أن يستقلّ في تحصيله، إلّا أنّ التحصيل يتوقّف على التنبّه لذلك. وأكثر العقول لكونها منهمكة في الشهوات الحسيّة، منغمرة في اللذات والشوائب الجسمانيّة، قد توسّع جواهر مراهاها بأوساخ تلك العادات الخبيثة، ورانَ عليها ملكاتها الخسيسة، فهي كأنّها قد رقدت في عاداتها كأنّها سكارى، وتوغّلت في حالتها كأنّها حيارى. والنائم وإن كان قد يتنبّه بنفسه، لكنّ النيام الغرقى في غمرات المنام لو تركوا ومنامهم، لاستمرّوا في سكوتهم يعمهون. والنوم الغرقى لو لم يُوقظ أهله لتمادوا في نومهم إلى يوم يُبعثون، فلو لم يكن رجل أيقظه الله تعالى بنوره، يوقظهم من نوم غفلتهم، وينهضهم من صرعة جهلهم، لم يتيقظوا ولم يخطر ببالهم أنّ لهم صناعات يجب عليهم أن يعرفوه، ثمّ يسمعوها له ويطيعوه؛ ولم يختلج في قلوبهم أنّ هاهنا فضيلة وكمالاً غير ما هم به مولعون، وهم فيه مستترون. فذهب أكثر الناس ضياعاً، ومضى عامتهم همجاً رعاعاً. ثمّ إنهم بعد ما أوقظوا أيضاً أو تيقظوا، ليس أكثرهم من ييصر شيئاً أو يهتدى سبيلاً، لما غشى بصائرهم من رمد الغفلة، وأحاط بقلوبهم من رين هواجس العادة، فلا يبصرون طريقاً وسبيلاً ولا يعقلون حُجّة ودليلاً، بل لا غنى لهم عن معلّم بصير خبير يعلمهم كمال التدبير ويهديهم إلى سواء السبيل، عسى أن يكون فرقة منهم تهتدي إلى قليل أو كثير، وهذا - أيضاً - أحد أسباب احتياج الإنسان إلى النبيّ عليه السلام وإن كانت أسباب الاحتياج إليه عليه السلام لا تُحصى. وما تفتنّ له العلماء من ذلك

هو أقلّ قليل منها.

و تلخّص لك مما ذكرنا، أنّ مثل النبيّ عليه السلام بالنسبة إلى المكلفين في التكاليف العقلية، أي الأصولية، هو مثل أن يكون هناك طريق واضح رشّد يُفضي سالكه إن سلكه إلى المقصود الخير، إلّا أنّ بعض سالكيه وإن كانوا صحيحي البصيرة والبصر، لكنّهم نيام يحتاجون إلى موقظ يوقظهم ليتيقظوا ويفتحوا أعينهم و يروا السبيل لكي يسلكوه. وبعضهم، وإن كانوا متيقظين، لكنّهم رُمد العين معيوبو البصر يحتاجون إلى معالج يعالج بصرهم و يزيل الغشاوة عن أعينهم حتّى يروا السبيل و يسلكوه، وهذا الموقظ والمعالج هو النبيّ عليه السلام.

وأما مثله بالنسبة إليهم في التكاليف الشرعية الفرعية، كمثل أن يكون هناك طريق رشّد، و سبيل واضح أيضاً، إلّا أنّ سالكيه كلّهم عمّون يحتاجون إلى قائد يقودهم، و دليل يدلّهم، و آخذ يأخذ بأيديهم و يسلك بهم ذلك السبيل، وهذا هو أيضاً النبيّ عليه السلام ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾<sup>١</sup>

### في بيان اختصاص الإنسان بالقوة العقلية

وقد تلخّص لك أيضاً من هذه الجملة أنّ الإنسان - من بين أنواع الحيوان - مختصّ بخاصية، هي كونهم قابلين للتكاليف العقلية و الفرعية والخطابات الشرعية التي هي قوانين كلية، فيظهر منه أنّ الإنسان مختصّ بخاصية هي إدراك المعاني الكلية دون سائر أفراد الحيوان، وأنّه بسبب حصول القوة العقلية فيه، التي هي مدركة الكليات، اختصّ بتلك التكاليف والخطابات.

### خاصية للإنسان

وحيث عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّه من جملة خواصّ الإنسان أنّه يتبع إدراكاته



للأشياء النادرة مطلقاً انفعالٌ يسمّى التعجّب، ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية مطلقاً انفعالٌ يسمّى الضجر، ويتبعه البكاء، ولا يكون ذلك للحيوانات الأخرى.

### خاصية أخرى للإنسان

ومن جملة خواصّه، أنّه حيث كان في الوجود أفعال، من شأنها حقّها أنّه لا ينبغي أن يفعلها الفاعل لها، وكذا أفعال حقّها أن يفعلها الفاعل لها، ويسمّى الأولى قبيحة والثانية جميلة، فيعلمها الإنسان بل ينشأ عليها من صغره إلى كبره، ويتعوّد عليها منذ صباه، ويكون ذلك العلم منه عن اعتقاد ورأي كلّيّ يتبعه رأي جزئيّ، حتّى كأنّه كالغريزيّ له. وإن لم يعمل بعلمه في بعض المواد. بخلاف سائر الحيوانات، فإنّها لو تركت أفعالاً لها أن تفعلها ولا ينبغي لها أن تفعلها، أو فعلت أفعالاً لها أن تتركها ولا ينبغي لها تركها، فليس سبب ذلك فيها اعتقاد ورأي كلّيّ نفسانيّ يتبعه رأي جزئيّ، بل ربّما كان نوع إلهام و تسخير أو هيئة و عارض نفسانيّ مُتخيّل أو مُتوهّم. فإنّ الكلب المُعلّم - مثلاً - إذا لم يأكل صاحبه ولا ولده ولا صيده، بل أمسكه على صاحبه، بل حمّله إليه مع جوعه وصبره عليه، فليس ذلك منه عن رأي واعتقاد كلّيّ، وإلّا لكان حاله بالنسبة إلى غير صاحبه و ولده و صيده أيضاً ممّا ينبغي له تركه كذلك، والمعلوم خلافه. ولكان كلّ كلب مع مشاركته في النوع والطبيعة له كذلك، وليس كذلك. بل ربّما كان سبب ذلك عارضاً نفسانياً هو لذّة وهمة ينالها، من توقّع إكرام صاحبه إيّاه، فإنّ كلّ حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذّه وبقاءه وأنّ الشخص الذي يموّنه ويطعمه قد صار لذيداً له، لأنّ كلّ نافع لذيد بالطبع عند المنفوع. وكذلك المرضعة من الحيوانات إذا آثرت ولدها على نفسها، وخاطرت محاميةً عليه أعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها، أو الحيوان إذا أحبّ ولده، فليس سبب ذلك هنا اعتقاد ورأي، وإلّا لكان حالها بالنسبة إلى غير ولدها ممّا ينبغي لها فعلها أيضاً، والمعلوم خلافه. بل ربّما كان سبب ذلك لذّة وهمة تجدها من تصوّر سلامة ولدها.

وربما أثرتها على سلامة نفسها. وهذا كما أنَّ بعض الإنسان قد يتخيل لشيء نافع في الواقع ويتنفر عنه إذا كان بصورة ما يتنفر عنه، أو لشيء متنفر عنه ويميل إليه إذا كان بصورة ما يميل إليه من غير اعتقاد في ذلك. وكذلك ما يشاهد من أنَّ الذئب يحذره كلُّ شاة وإن لم تره قطَّ ولا أصابته منه نكبة وأذية، ويحذر الأسد حيوانات كثيرة، وجوارح الطير يحذرها سائر الطيور، فليس ذلك عن اعتقاد ورأي، وإلا لوجب أن تحذر هذه الحادرات، كالشاة وكثير من الحيوانات والطيور غير الجوارح، عن غير هذه المحذورات، أي عن غير الذئب والأسد وجوارح الطير أيضاً ممَّا ينبغي لها الحذر عنها مثل حذرها عنها، لكونها ممَّا من شأنه إصابة الأذية إليها، وليس كذلك، بل كلُّ ذلك عن الإلهام وتسخير، أو عن تخيل خاص.

### خاصية ثالثة للإنسان

ومن جملة خواصِّ الإنسان، أنَّه قد يتبع شعوره أنَّه فعل شيئاً من الأشياء التي لا ينبغي له أن يفعله انفعالاً نفسانيَّ يسمَّى الخجل، بخلاف سائر الحيوان. وكذلك قد يعرض للإنسان انفعالاً نفسانيَّ بسبب ظنه أنَّ أمراً في المستقبل يكون ممَّا يضرُّه، وذلك ممَّا يسمَّى الخوف. والحيوانات الأخرى إنما يكون لها ذلك بحسب الآن في غالب الأمر، أو متصلاً بالآن، بدليل أنَّه يزول عنها ذلك الانفعال بعد ذلك الآن، بخلاف الإنسان. وكذلك للإنسان بازاء الخوف انفعال يسمَّى الرجاء، ولا يكون ذلك أيضاً للحيوانات الأخرى إلا متصلاً بالآن، لا فيما بعد ذلك من الزمان أيضاً كما في الإنسان، وما يفعله بعض الحيوانات من الاحتياط والاستظهار، كما يفعله النمل في نقل البرة بالسرعة إلى حُجرتها إنذاراً بمطر يكون هناك، فليس ذلك لأنَّها تشعر بالزمان وما يكون فيه، بل ذلك أيضاً بضرب من الإلهام والتسخير، أو لأجل تخيل أنَّ ذلك هو ذا يكون في هذا الوقت، كما أنَّ الحيوان يهرب عن الضدِّ، لأنَّه يتخيل أنَّه هو ذا يضرُّ به في الوقت.

وبالجملة، فهذا الرجاء للحيوانات ليس كما للإنسان، لأنَّه إنما يكون لبعض

الحيوانات دون جميعها، ومع ذلك فهو يكون للحيوانات التي يكون ذلك لها بالنسبة إلى بعض الأمور دون آخر، ومع ذلك لا يكون إلا متصلاً بالآن، فليس ذلك لها عن اعتقاد كما للإنسان.

ثم إنه يتصل بهذا الجنس من الخاصية ما للإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبلية أنه هل ينبغي له أن يفعلها أولاً ينبغي؟ فيفعل ما يصح أن يوجب رويته أن لا يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى فيه، ولا يفعل ما يصح أن يوجب رويته أن يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى. وسائر الحيوانات إنما يكون لها من الإعداد للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيه، وافق عاقبتها أولم يوافق.

وهذا الذي ذكرناه إنما هو بيان جملة من الأفعال والانفعالات والأحوال، وهي مما يوجد للإنسان، وجلّها، بل كلّها يختصّ به الإنسان. وبعضها وإن كان بدنياً، لكنّه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس للإنسان، وليست لسائر الحيوان، وعسى أن نذكر في طي الأبواب الآتية بُدأ من الخواص أيضاً.

وبالجملة، فأكثر الخواص الإنسانية، بل كلّها مما ذكرنا أولم نذكرها، تدلّ على أن للإنسان إدراكاً للمعاني الكلية، وهو مختصّ به دون سائر أفراد الحيوان، وبذلك - وكذا بما يشاهد من أحوال الإنسان في أموره وشؤونه مع قطع النظر عن تلك الخواص أيضاً - يعلم أن أخصّ الخواص بالإنسان، الذي لا يشاركه فيه غيره من أفراد الحيوان، تصوّر المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كلّ التجريد، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصوراً أو تصديقاً من المعلومات الحقيقية.

### في بيان القوى النظرية والعملية للنفس الإنسانية

وحيث عرفت ذلك، فنقول في بيان قوى النظر والعمل التي للنفس الإنسانية: إنه لا يخفى أن للإنسان تصرفاً في الأمور الكلية وتصرفاً في الأمور الجزئية، وأن الأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط، ولو كان أيضاً في عمل. فإن من اعتقد اعتقاداً كلياً أن البيت

- مثلاً - كيف ينبغي أن يُبنى، فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً أولياً، فإن الأفعال تتناول أموراً جزئية، وتصدر عن آراء جزئية. وذلك لأن الكل من حيث هو كلي - ليس يختص بهذا دون ذلك، فيكون للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك، وينفع ويضر، وفيما هو جميل وقبيح، وخير وشر، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم، غايته أنه يوقع رأياً في أمر جزئي مستقبلي من الأمور الممكنة، حيث إن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم، وما مضى أيضاً لا يروى في إيجادها على أنه ماض.

ثم إنه إذا حكمت هذه القوة، يتبع حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى في الحيوانات، وتكون هذه القوة مستمدة من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى وينتج في الجزئيات. فالقوة الأولى للنفس الإنسانية التي تختص بالآراء الكلية قوة تنسب إلى النظر، فيقال: عقل نظري. والقوة الثانية التي لها - وتختص بالآراء الجزئية - قوة تنسب إلى العمل، فيقال: عقل عملي. وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشر، وتلك للواجب والممكن والمتنع، وهذه للقيح والجميل والمباح. ومبادئ تلك من المقدمات الأولية، ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة. ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن، والرأي هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد الميل إليه الراجع مع تجويز الطرف الآخر المرجوح. وليس من ظن فقد اعتقد، كما ليس من أحس فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى. فيكون في الإنسان حاكم حسي، وحاكم من باب التخيل وهمي، وحاكم نظري، وحاكم عملي، ويكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهمية خيالية، وعقلية عملية، وشهوة وغضباً، ويكون للحيوانات الأخرى بعض من هذه لآكلها، كما سيأتي بيانه.

ثم إنَّ العقل العمليَّ يحتاج في أفعاله كلّها إلى البدن وإلى القوى البدنيّة إلّا نادراً، كإصابة العين من بعض النفوس الشريرة، والأفعال الخارقة للعادات من المتجرّدين الكاملين، لوقلنا بأنَّ هذين النوعين من الفعل يقعان من غير توسط البدن. وأمّا العقل النظريّ فإنَّ له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه، لكن لا دائماً ومن كلّ وجه، بل قد يستغني بذاته.

ثمَّ إنَّه ليس شيء من هاتين القوتين أو هذه القوى هو النفس الإنسانيّة بعينها، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى، وهو - كما أشرنا إليه وسنوضحه - جوهر منفرد بذاته، وله استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلّا بآلات وبالإقبال عليها بالكلّيّة، وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما، وبعضها لا يحتاج إليها البتّة، كما سيأتي شرح ذلك كلّ إن شاء الله تعالى.

فجوهر النفس الإنسانيّة مستعدّ لأن يستكمل نوعاً من الاستكمال بذاته، ومما هو فوقه لا يحتاج فيه إلى ما هو دونه، وهذا الاستعداد له إمّا هو بالقوّة التي تسمّى العقل النظريّ، وهو بها مستعدّ لأن يتحرّز عن آفات تعرض له من المشاركة، كما سيأتي بيانه أيضاً، ولأن يتصرّف في المشاركة تصرّفاً على الوجه الذي يليق به وينبغي له. وهذا الاستعداد له لقوّة تسمّى العقل العمليّ، وهي رئيسة القوى التي له إلى جهة البدن، وأمّا ما دون ذلك، فهي قوى تتبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها ولمنفعتها، والأخلاق التي تكون للنفس إمّا هي من جهة هذه القوّة، كما سيحيي بيانه أيضاً.

ولكلّ واحدة من هاتين القوتين استعداد كمال، فالاستعداد الصرف من كلّ واحدة منهما أن تحصل لها المبادئ التي بها تكتمل أفعالها. أمّا العقل النظريّ الهولانيّ، فالمقدّمات الأوّليّة وما يجري مجراها، وأمّا العمليّ، فالمقدّمات المشهورة وهيآت أخرى. فحينئذ يكون كلّ واحد منهما عقلاً بالملكة، ثمَّ يحصل لكلّ واحد منهما الكمال المكتسب الميسّر له، فيصير مراتبهما أربعاً، كما سيأتي بيانه أيضاً.

### تمهيد في أن النفس الناطقة الإنسانية جوهر مجرد عن المادة

وحيث عرفت هذه الجملة على الإجمال، فحري بنا أن نبيّن أن هذه النفس المستعدة لقبول المعقولات بالعقل الهولاني وما بعده من المراتب ليست بجسم ولا جسماني، وبالجملة ليست بذی وضع، بل أنها جوهر مجرد عن المادة وعن توابعها، قائم بذاته. ولما كان بيان هذا المقصود على الوجه الذي نرومه هنا، مبنياً على أن النفس الإنسانية تدرك المعاني الكلّية والمعقولات المجردة عن المادة، فتكون هي أيضاً مجردة عنها كمدرّكات المجردة، وكان هذا موقوفاً على بيان مقدّمات:

منها أنها مدرّكة للمعاني الكلّية والمعقولات، وهذه قد مضى بيانها، حيث عرفت أن أخصّ الخواصّ بالإنسان إدراك المعاني الكلّية والمعقولات. ومنها أن تلك المعاني مجردة عن المادة.

ومنها أن إدراك النفس لها على أيّ وجه وما معناه؟

ومنها أنه بأيّ سبب وجهه يكون إدراك المجردات مستلزماً لتجرّد ما يدركها؟ وهذه المقدّمات لم تتبيّن بعد، فلنبيّنها حتّى يتضح المقصود. فلنتكلّم أولاً في بيان أصناف الإدراكات التي للإنسان، وفي إدراك المعاني الكلّية، وفي تجرّد تلك المعاني والمعقولات عن المادة.

### نقل كلام و تنقيح مرام

فنقول: قال الشيخ في طبيعيات الشفاء هكذا: «فصل في تحقيق أصناف الإدراكات التي لنا، فلنتكلّم الآن في القوى الحاسة والمدرّكة<sup>١</sup>، ولنتكلّم فيها كلاماً كلياً فنقول: يشبه أن يكون كلّ إدراك إنّما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء ماديّ، فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجرّداً ما، إلّا أن أصناف التجريد

١ - الشفاء - الطبيعيات ٥٠/٢، الفصل الثاني من المقالة الثانية من القرن السادس.

\* في المصدر: الدراكة.

مختلفة ومراتبها متفاوتة.

فإن الصورة الماديّة يعرض\* لها بسبب المادّة أحوال وأمر ليست هي\* لذاتها - من جهة ما هي - تلك الصورة، فتارة يكون النزع عن المادّة نزاعاً مع تلك العلائق كلّها أو بعضها، وتارة يكون النزع نزاعاً كاملاً، وذلك بأن يجرد الشيء عن المادّة وعن اللواحق التي لها\* من المادّة، مثاله: أنّ الصّورة الإنسانيّة والمهيّة\* الإنسانيّة طبيعة لا محالة تشترك فيها أشخاص النوع كلّها بالسويّة، وهي يحدها\* شيء واحد، وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص\* فتكثّرت، وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانيّة، ولو كانت\* للطبيعة الإنسانيّة ما يجب فيها التكرّر، لما كان يوجد إنساناً\* محمولاً على واحد بالعدد. ولو كانت الإنسانيّة موجودة لزيد لأجل أنّها إنسانيّة\*، لما كان لعمرو. فإذا أخذ\* العوارض التي تعرض للإنسانيّة من جهة المادّة\* هي هذا النوع من التكرّر والانقسام، ويعرض لها أيضاً\* هذه من العوارض، وهو أنّها إذا كانت في مادّة\*، حصلت بقدر من الكمّ والكيف والوضع والأين، وجميع هذه أمور غريبة عن طبائعها، وذلك لأنّه لو كانت الإنسانيّة على هذا الحدّ، وحدّ آخر من الكمّ والكيف والأين والوضع لأجل أنّها إنسانيّة، لكان يجب أن يكون كلّ إنسان مشاركاً للآخر في تلك المعاني، ولو كانت لأجل الإنسانيّة على حدّ آخر وجهة أخرى من الكمّ والكيف والأين والوضع، لكان كلّ إنسان\* أن يشترك فيه، فإنّ\* الصّورة الإنسانيّة بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شيء من هذه اللواحق العارضة لها، بل من جهة المادّة، لأنّ المادّة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق. فالحسّ يأخذ الصّورة عن المادّة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادّة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأنّه لا ينزع الصّورة عن المادّة مع جميع لواحقها، ولا يمكنه أن يستتبّ بتلك\* الصّورة إن غابت المادّة، فيكون كأنّه لم ينزع\* الصّورة عن المادّة نزاعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادّة أيضاً في أن تكون

\* في المصدر: يعرض... ليست هي لها بذاتها... بمعنى... له من جهة المادّة... الماهيّة... بعدها... هذا الشخص وذلك الشخص فتكثّرت... ولو كان... إنسان... إنسانيّة، لما كانت... أجده... هي... أيضاً غير هذا من... مادّة ما... إنسان يجب أن... فإذا الصّورة... تلك... لم ينزع الصّورة إن غابت المادّة، فيكون كأنّه لم ينزع الصّورة.

تلك الصورة موجودة لها.

وأما الخيال والتخيّل فإنّه تبرّي\* الصورة المنزوعة عن المادّة تبرئة أشدّ، وذلك لأنّه يأخذها عن المادّة بحيث لا يحتاج\* في وجودها فيها إلى وجود مادّتها، لأنّ المادّة، وإن غابت عن الحسّ أو بطلت، فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، فيكون أخذها إياها قاصماً للعلاقة بينها وبين المادّة قصماً تامّاً، إلّا أنّ الخيال لا يكون قد جرّدها عن اللواحق المادّيّة، فالحسّ لم يجرّدها عن المادّة تجريداً تامّاً، ولا جرّدها عن لواحق المادّة\*، لأنّ الصوّة التي في الخيال هي حسب\* الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف\* ما ووضع، وليس يمكن في الخيال البتّة أن يتخيّل\* صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيه\* جميع أشخاص ذلك النوع، فإنّ الإنسان المتخيّل يكون كواحد من الناس، ويجوز أن يكون ناس موجودين متخيّلين\* ليسوا على نحو\* تخيّل ذلك الانسان.

وأما الوهم، فإنّه قد يتعدّى قليلاً هذه المرتبة في التجريد، لأنّه\* لا ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادّيّة، وأنّ عرض لها أن تكون في مادّة. وذلك لأنّ الشكل والكون والوضع وما أشبه ذلك، أمور لا يمكن أن تكون إلا بموادّ جسمانيّة.

وأما الخير والشرّ والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، فهي أمور في أنفسها غير مادّيّة، وقد يعرض لها أن تكون مادّيّة.

والدليل على أنّ هذه الأمور غير مادّيّة، أنّ هذه الأمور لو كانت بالذات مادّيّة، لما كان يعقل خير أو شرّ أو موافق\* أو مخالف، إلّا عارضاً لجسم، وقد يعقل ذلك، بل يوجد. فيبين أنّ هذه الأمور في\* أنفسها غير مادّيّة، وقد عرض لها أن كانت مادّيّة، والوهم ربما<sup>٢</sup> ينال أو يدرك أمثال هذه الأمور، فإذاً الوهم قد يدرك أموراً غير مادّيّة ويأخذها

١- أخذها خ ل.

\* في المصدر: تبرّي... تحتاج... لواحق المادّة. وأما الخيال فإنّه قد جرّدها عن المادّة تجريداً تامّاً. ولكن لم يجرّدها البتّة عن لواحق المادّة، لأنّ الصوّة... على حسب... تكيف ما ووضع ما... تتخيّل... فيها... ومتخيّلين... نحو ما يتخيّل خيال ذلك... لأنّه ينال... موافق ومخالف... هي في أنفسها.

٢- إنّما خ ل.



عن المادة، كما يدرك\* أيضاً معاني غير محسوسة وإن كانت مادية، فهذا النزاع إذن أشد استقصاءً وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين، إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة، لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة، وبالقياس إليها، ومعلقة\* بصورة محسوسة، مكفوفة\* بلواحق المادة وبما يشاركه الخيال فيها.

وأما القوة التي تكون الصور\* المثبتة فيها، إما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات مادية، لكن\* مبراة عن علائق المادة من كل وجه، فبين أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه.

أما\* ما هو مجرد بذاته عن المادة، فالأمر فيه ظاهر، وأما ما هو موجود للمادة، إما لأن وجودها مادي، وإما عارض له ذلك، فتزعمها\* عن المادة وعن لواحق المادة معه\*، فيأخذها\*<sup>٢</sup> أخذاً مجرداً حتى يكون مثل الإنسان الذي يقال على كثيرين، وحتى يكون قد أخذ الكثير طبيعة واحدة، ويفرزه\* عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي، ولولم يجرده\* عن ذلك، لما صلح أن يقال على الجميع. فهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهمي، وإدراك الحاكم العقلي، وإلى هذا المعنى نسوق\* الكلام في هذا الفصل.

فنقول: إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس، فالمبصر هو مثل البصر\* بالقوة، وكذلك الملموس والمطعم وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذي ارتسم\* في آلة الحس وإياه يدرك، ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشيء الخارجي كان معناه غير معنى أحسست في النفس؛ فإن معنى قوله: أحسست الشيء الخارجي، أن صورته تمثلت في حسي. ومعنى أحسست في النفس، أن الصورة نفسها تمثلت في

١ - وبشاركه خ ل

٢ - فيأخذها خ ل

\* في المصدر: ويدرك... متعلقة... مكفوفة... الصور... ولكن... فأما ما... فتزعم... منها، وتأخذ... وفرزه... لم تجرده...

كنّا نسوق... العبر... يرتسم.

نفسية\*. فلهذا يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الأجسام. لكننا نعلم يقيناً أن جسمين وأحدهما يتأثر عنه الحس شيئاً، والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشيء أنه مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ حالة\* الحاسة دون الآخر». انتهى موضع الحاجة من كلامه<sup>١</sup>.

وقال في الإشارات هكذا: «إشارة: إدراك\* الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك، فإما أن يكون\* تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فيكون حقيقته\* مالا وجود له في الأعيان الخارجة، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن\* إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقق أصلاً، ويكون\* مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له، وهو الثاني\*».

تنبيه: «الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته يتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته - مثلاً - إذا غاب عنك فخيّلته\*؛ وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد - مثلاً - معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره، وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيتته غواش غريبة عن مهيّته\* لو أزيلت عنه لم تؤثر في كُنه مهيّته\*، مثل أين، ووضع، وكيف، ومقدار بعينه. ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة مهيّته\* إنسانيّته.

والحسّ يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تتوجه\* بحسب المادّة التي خلّق منها، لا يجزّده عنها ولا يناله إلا بعلاقة وضعيّة بين حسّه ومادّته، ولذلك لا يتمثل في الحسّ الظاهر صورته إذا زال.

وأما الخيال الباطن فيتخيّله\* مع تلك العوارض لا يقدر\* على تجريده المطلق عنها، لكنّه يجزّده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحسّ، فهو يتمثل صورته مع

١ - الاشارات ٢/٣٠٨-٣٢٧.

\* في المصدر: في حسي... وإحالة... درك الشيء هو أن تكون حقيقة... تكون... حفية ما لا وجود له الفعل في الأعيان... لا تمكن... أو يكون... وهو الباقي... فتخيّلاته... عن ماهيته... كُنه ماهيته... حقيقة ماهية... تلحقه... فتخيّله...

غيبوبة حاملها.

وأما العقل فيقتدر على تجريد المهية\* المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة إياها، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً». «وأما ماهو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم مهيته\* عن مهيته، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله، بل لعله في\* جانب من شأنه أن يعقله». - انتهى كلامه - وقال في إلهيات الشفاء هكذا:

### فصل في العلم وأنه عرض

وأما العلم فإن فيه شبهة، وذلك لأن لقائل أن يقول أن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض، فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإن الجواهر لذاته جواهر، فمهيته\* لا تكون في موضوع البتة، ومهيته\* محفوظة، سواءً نسبت إلى إدراك العقل لها، أو نسبت إلى الوجود الخارجي. فنقول: إن مهية\* الجواهر، بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذا الصفة موجودة لمهية\* الجواهر المعقولة، فإنها مهية\* شأنها أن تكون موجودة في الأعيان\*، أي أن هذه المهية\* هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع. وأما وجوده في العقل بهذه الصفة، فليس ذلك في حده من حيث هو جواهر، أي ليس حد الجواهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن، فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.

فإن قيل: فالعقل أيضاً من الأعيان. قيل: يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجواهر صدرت عنه أفاعيله وأحكامه، والحركة كذلك مهيته\* أنها كمال ما بالقوة، وليست في

١ - الشفاء - الإلهيات / ١٤٠ - ١٤٤.

\* في المصدر: تجريد الماهية... لا يلزم ماهيته عن ماهيته... لعنه من جانب ما من شأنه... فماهيته جواهر لا تكون... وماهيته... إن ماهيته... ماهية شأنها... الأعيان لا في موضوع... هذه الماهية... ماهيتها أنها.

العقل حركة بهذه الصفة، حتّى يكون في العقل كمال ما بالقوّة من جهة كذا، حتّى تصير مهيتها\* محرّكة للعقل، لأنّ معنى كون مهيتها\* على هذه الصفة هو أنّها مهية\* تكون في الأعيان كمالاً لما بالقوّة، وإذا عقلت، فإنّ هذه المهية تكون أيضاً بهذه الصفة، فإنّها في العقل مهية\* تكون في الأعيان كمالاً\* لما بالقوّة، فليس يختلف كونها في الأعيان وكونها في العقل، فإنّه في كليهما على حكم واحد، فإنّه في كليهما مهية\* توجد في الأعيان كمالاً لما بالقوّة. فلو قلنا: إنّ الحركة مهية تكون كمالاً بالقوّة\* في الأين - مثلاً - لكل شيء يوجد فيه، ثم وجدت في النفس لا كذلك، لكانت الحقيقة تختلف. وهذا كقول القائل: إنّ حجر المغناطيس حقيقة أنّه حجر يجذب الحديد، فإذا وجد مقارناً لجسمية كفّ الإنسان ولم يجذبه، ووجد مقارناً لجسمية حديد ما فجذبه، فلم يجب أن يقال: إنّهُ مختلف بالحقيقة في الكفّ وفي الحديد، بل هو\* كلّ واحد منهما بصفة واحدة، وهو أنّه حجر من شأنه أن يجذب الحديد. فإنّه إذا كان في الكفّ أيضاً، كان بهذه الصفة، وإذا كان عند الحديد أيضاً، كان بتلك الصفة. فكذلك حال مهيات الأشياء في العقل\* أيضاً بهذه الصفة، وليس إذا كانت في العقل في موضوع، فقد بطل أن يكون\* في العقل مهية ما في الأعيان ليست في موضوع.

فإن قيل: قد قلتم إنّ الجوهر هو\* مهية لا تكون في موضوع أصلاً، وقد صيرتم مهية\* المعلومات في موضوع.

فنقول: قد قلنا: إنّهُ لا يكون في موضوع\* أصلاً.

فإن قيل: فقد جعلتم مهية الجوهر أنّها تارة تكون عرضاً وتارة جوهرًا، وقد منعتم هذا.

فنقول: إنّنا منعنا أيضاً أن يكون\* مهية شيء توجد في الأعيان مرّة عرضاً، ومرّة

\* في المصدر: تصير ماهيتها... كون ماهيتها... أنّها ماهية... هذه الماهية... ماهية تكون... كمال ما بالقوّة، ليس يختلف... ماهية توجد... ماهية... لما بالقوّة... يوجد فيه... بل هو في كلّ... ماهيات... العقل... والحركة في العقل أيضاً بهذه الصفة... يكون في العقل ليست ماهية ما في... هو ما ماهية... ماهية المعلومات... موضوع في الأعيان أصلاً... قد جعلتم ماهية... تكون ماهية.

أخرى جوهرًا حتّى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، وفيها لا تحتاج إلى موضوع البتّة، ولم نمنع أن يكون معقولة\* تلك المهيّة تصوير عرضاً، أي\* أن تكون موجودة في النفس لا كجزء.

ولقائل أن يقول: فمهيّة\* العقل الفعّال والجواهر المفارقة أيضاً كذا يكون حالها، حتّى يكون المعقول منها عرضاً، لكنّ المعقول منها لا يخالفها، لأنّها لذاتها معقولة.

فنقول: ليس الأمر كذلك، فإنّ معنى قولنا: إنّها لذاتها معقولة<sup>١</sup>، هو أنّها تعقل ذاتها، وإن لم يعقلها غيرها، وأيضاً\* أنّها مجردة عن المادّة وعلاقتها لذاتها، لا بتجريدٍ يحتاج أن يتولّاه العقل. وأمّا إن قلنا\* هذا المعقول منها يكون من كلّ وجه هي أو مثلها، وقلنا\*: إنّهُ ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها، إلّا أن توجد ذاتها في النفس، فقد أحلنا. فإنّ ذاتها مفارقة، ولا تصوير نفسها صورة لنفس إنسان، ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصل\* فيها صورة الكلّ وعلمت كلّ شيء بالفعل، ولكانت تصوير كذلك لنفس واحدة، وبقى النفوس الأخرى ليس لها الشيء الذي تعقله، إذ قد استبدّ بها نفس ما، والذي يقال: إنّ شيئاً واحداً بالعدد يكون صورة لموادّ كثيرة، لا بأن يؤثّر فيها، بل بأن يكون هو بعينه\* منطبعاً، أي انفرد في تلك المادّة وفي أخرى وأخرى، فهو محال يُعَلِّمُ بأدنى تأمل. وقد أشرنا إلى الحال\*، وذلك عند كلامنا في النفس، وسنخرج\* من بعد إلى خوض في إيانة ذلك.

فإذن تلك الأشياء إنّما تحصل في القوى\* البشريّة معاني مهياتها\* لادواتها، ويكون حكمها كحكم سائر المعقولات من الجواهر، إلّا في شيء واحد، وهو أنّ\* تلك الجواهر تحتاج إلى تقشيرات حتّى يتجرّد منها تعقل، وهذا أيّ الذوات العقلية لا يحتاج إلى شيء غير أن يوجد المعنى\* من غير تقشير، كما هو، فينطبع بها النفس. وهذا\* الذي قلناه إنّما

١- معنى معقول خ ل.

\* في المصدر: معقول تلك الماهيات بصير... أي تكون موجودة... فماهية... وأنّها أيضاً... قلنا إنّ هذا... أو قلنا... حصلت فيها... بعينه منطبعاً في تلك المادّة... الحال في ذلك... وسنخرج... في العقول... ماهياتها... أن تلك تحتاج إلى تفسيرات... منها معنى يُعقل... وهذا لا يحتاج إلى شيء غير... المعنى كما هو، فنطبع به النفس... فهذا.

هو نقض حجة المحتج، وليس فيه إثبات ما يذهب<sup>١</sup> إليه. فنقول: إن هذه المعقولات سببين من أمرها بعد، أن ما كان من الصور الطبيعية والتعليمات<sup>٢</sup>، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون في عقل أو في نفس، وما كان من أشياء مفارقة، فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا<sup>٣</sup> بها، بل يجب أن تتأثر عنها فيكون ما تتأثر<sup>٤</sup> عنها هو علمنا بها، وكذلك لو كانت صوراً مفارقة وتعليمات<sup>٥</sup> مفارقة، فإنما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولم تكن أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بيّنا بطلان هذا في مواضع. بل الموجود لنا منها هي الآثار الحاكية<sup>٦</sup> لها لا محالة، وهي علمنا ذلك<sup>٧</sup> إما أن يحصل لنا في أبداننا أو نفوسنا<sup>٨</sup>، وقد بيّنا استحالة حصول ذلك في أبداننا فبقي<sup>٩</sup> أنها تحصل في نفوسنا، ولأنها آثار في النفس، لا ذوات تلك الأشياء ولا أمثال لتلك الأشياء<sup>١٠</sup>، أمثلة قائمة لا في مواد بدنية أو نفسانية، فيكون ما لا موضوع له يتكرر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجده، فهي أعراض في النفس». انتهى كلامه.

وأقول: لا يخفى عليك أن فيما نقلناه عن الشيخ في الكتابين غنية وكفاية في بيان ما رُمنا هنا بيانه، إلا أنك إن انتهيت زيادة إيضاح المقام بحيث ينقشع عن بصيرتك سحاب الإرتياب في هذا المرام، وينكشف عن قلبك أغشية الميرة والالوهام، فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

فنقول: كما أن للوجود معنيين:

أحدهما معنى مصدري انتزاعي يُعبر عنه في العربية بـ«الكون والحصول»، وفي الفارسية بـ«بودن».

والآخر ما به يصير الشيء موجوداً، وبه يصح انتزاع ذلك المعنى الأول الانتزاعي عنه.

١ و ٢- التعامّيات خ ل.

٣- المحاكية خ ل.

٤ في المصدر: ما نذهب... علمنا لها... بتأثر... وكذلك إن كانت... وذلك يكون إما... أو في نفوسنا... فيبقى... الأشياء قائمة.

وبالجملة مناط الموجودية ومنشأ انتزاعها، وقد يعبر عنه في الفارسية بـ «هستی».  
وكذلك للعلم معنيان:

أحدهما معنى مصدري انتزاعي هو عبارة عن انكشاف المعلوم عند العالم به، وقد يعبر عنه في الفارسية بـ «دانا بودن و دانستن».

والآخر ما به يضير الشيء عالماً، وبه يصح انتزاع ذلك المعنى الانتزاعي عنه، وقد يعبر عنه في الفارسية بـ «دانش».

وكذلك الحال في كثير من الصفات، كالحياة والقدرة. فكذلك الإدراك أيضاً - سواء أريد به المعنى العام المتناول لأقسامه الأربعة، أعني الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل المسمى بالعلم، كما هو المراد هنا، حتى يكون العلم أيضاً قسماً منه وأخص منه، مندرجاً عنه اندراج النوع تحت الجنس، أو أريد به خصوص الإحساس، كما قد يُطلق ويُراد به ذلك وإن لم يكن مراداً هنا - فله أيضاً معنيان:

أحدهما معنى مصدري انتزاعي، هو عبارة عن انكشاف المدرك عند المدرك، وقد يعبر عنه في الفارسية بـ «دریافتن».

والآخر ما به يصير الشيء مدركاً، وبه يصح انتزاع ذلك المعنى الانتزاعي عنه.  
فكما أن في الإدراك والعلم الحضوري يكون مناط ذلك الإدراك حضور ذلك المعلوم والمدرك عند العالم به المدرك له، ويكون ذلك مستنداً إلى أمر به كان الحضور، كالاتحاد والعينية في علم النفس بذاتها، أو ربط الآلية في علم النفس بما يدركه حواسها وآلاتها، أو ربط العلوية الثابتة، كما يقولون في علم الله تعالى بالموجودات بعد وجودها. كذلك في الإدراك الحسولي - سواء كان إدراكاً لأمر جزئي أو كلي - يجب أن يكون لذلك الإدراك مناط ومنشأ، إذ من المعلوم أنه عند إدراك شيء خارج عن ذات المدرك إدراكاً حصولياً يحصل للذات المدركة له - كالنفس - أمرٌ بسببه تكون قد أدركته، ولم يكن ذلك الأمر قد حصل لها قبل ذلك، فلم تكن مدركة له؛ وأن ذلك الأمر الحاصل حينئذ هو منشأ ذلك الإدراك.

وقد علمت فيما نقلنا عن الشيخ في «الشفاء» أولاً، أنه قال: إنَّ ذلك الأمر الحاصل في كل إدراك جزئيٍّ أو كليٍّ هو صورة المدرك صورة مجردة عن المادة ولو احتقنا نحواً من التجريد الحاصل في كل إدراك، وأنَّ كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحوٍ من الانحاء، وإن كان قد أطلق على مدركات الوهم اسم المعاني أيضاً، أي المعاني التي يأخذها عن المادة، سواء كانت تلك المعاني أنفسها ماديّة، كالشكل واللون والوضع، أو غير ماديّة، لكن قد يعرض لها أن تكون ماديّة كالخير والشرّ والموافق والمخالف.

وفيما نقلنا عنه في «الإشارات» أنه قال: إنَّ إدراك الشيء - أي مطلقاً - هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فأطلق عليه اسم الحقيقة، أي الحقيقة المتمثلة من المدرك عند المدرك، وإن كان أطلق عليه بعد ذلك اسم مثال الحقيقة أيضاً، وكذا أطلق على مدركات الحواس مطلقاً اسم الصورة، أي الصورة المتمثلة من المدرك في المدرك، وعلى مدركات العقل اسم المهية، أي المهية المجردة من اللواحق الغريبة المشخصة.

وفيما نقلنا عنه في «الشفاء» أخيراً أنه قال في صورة حصول العلم، أي الإدراك الكليّ: أن ذلك الأمر الحاصل هو صور الموجودات مجردة عن موادها، فأطلق عليه اسم الصورة، وإن كان قد أطلق عليه أيضاً اسم المهية، والمعقول من المهية ومعنى المهية والآثار الحاكية لها.

فحريّ بنا أن ننظر في ذلك، أي في بيان معاني هذه الألفاظ، وبيان المراد منها، وبيان مدلولات هذه الأسماء، وفي بيان الوجه في كون حصولها على ذلك الوجه المخصوص سبباً للإدراك.

فنقول: كما ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل في العلل العنصريّة والصوريّة والغائيّة: «إنّه\* قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن\* يعقل حتّى يكون الجواهر

١ - الشفاء - الإلهيات ٢٨٢.

\* في المصدر: قد يقال... أن يفعل حتّى تكون.



المفارقة صوراً بهذه المعنى. ويقال: صورة لكل هيئة وفعل\* في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون\* الحركات والأعراض صوراً، ويقال: صورة لكل ما\* يكمل به المادة بالفعل، فلا يكون\* حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً\*، ويقال لما يكمل به المادة، وإن لم\* يكن متقوم بها بالفعل، مثل الصحة\* وما يتحرك إليها بالطبع، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها. ويقال: صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون\* كلية الكل صورة في الأجزاء أيضاً، والصورة قد تكون ناقصة كالحركة، وقد تكون تامة كالترتيب والتدوير\*.

وذكر في طبيعيات الشفاء في فصل في تعدد قوى النفس<sup>١</sup>: «إن الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذي يدركه الحس الباطن، والحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى الحس الباطن، مثل إدراك الشاة صورة\* الذئب، أعني بشكله\* وهيئته ولونه، فإن الحس الباطن من الشاة يدركها، لكن إنما يدركها أولاً حسها الظاهر. وأما المعنى، فهو الشيء الذي يدركه\* النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب، أو للمعنى الموجب لخوفها\* إياه وهربها منه، من غير أن يدرك الحس ذلك البتة. فالذي يدرك من الذئب أولاً الحس الظاهر، ثم الحس الباطن، فإنه يخص في هذا الموضع بإسم الصورة. والذي يدركه\* القوى الباطنة دون الحس، فيخص في هذا الموضع بإسم المعنى» - انتهى -.

وذكر أيضاً في طبيعيات الشفاء في فصل في نسبة الطبيعة إلى المادة والصورة والحركة: «إن لكل جسم طبيعة ومادة وصورة وأعراضاً، فطبيعته\* هي القوة التي يصدر عنها تحركه أو تغييره الذي يكون\* عن ذاته، وكذلك سكونه وثباته؛ وصورته هي مهيته\*»

١ - بتقوم خ ل.

٢ - الشفاء - الطبيعيات ٣٥/٢ الفصل الخامس من المقالة الأولى في القرن السادس.

\* في المصدر: وفعل يكون في... يكون... ما تقوم به المادة... فلا يكون... ويقال صورة لما تكمل... لم تكن... الصورة وما يتحرك بها بالطبع... ويكون كناية الكلي صورة للأجزاء أيضاً... والفرق... الحس الباطن والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً... تصور... لشكله... ندركه النفس... لخوفها... ندركه القوة... وطبيعته... يكون... ماهيته.

التي بها هو ما هو. ومادته هي المعنى الحامل لمهية\*، والأعراض هي الأمور التي إذا تصوّرت مادته بصورته و تمت نوعيته، لزمته أو عرضت له من خارج.

وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته، وربما لم تكن.

أما في البسائط، فإنّ الطبيعة هي الصورة بعينها، فإنّ طبيعة الماء هي بعينها المهية\* التي بها الماء هو ما هو، لكنّها إنّما تكون طبيعة باعتبار، وصورة باعتبار، فإذا قيست إلى الحركات والأفعال الصادرة عنها سميت طبيعة، وإذا قيست إلى تقويمها لنوع الماء، وإن لم يلتفت إلى ما يصدر عنها من الآثار والحركات، سميت صورة<sup>١</sup>، انتهى.

وذكر المحقق الطوسي (ره) في التجريد «إنّ\* المهية مشتقة عما هو، وهو ما به يُجاب عن السؤال بما هو، ويطلق\* غالباً على الأمر المعقول\*، ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود»<sup>٢</sup>، انتهى.

وذكر الشارح القوشجي في شرح هذا الكلام «أنّه\* يطلق لفظ المهية غالباً على الأمر المتعقل\*، أي الحاصل في القوة العاقلة، فلا يكون إلّا كلياً موجوداً في الذهن، ومن ثم قيل: لفظ المهية يدلّ على مفهوم الكليّة التزاماً. ويطلق الذات والحقيقة غالباً عليها، أي على المهية مع اعتبار الوجود\* أي الخارجي، فلا يقال حينئذ: ذات العنقاء أو\* حقيقتها، بل مهيتها. وهذا بحسب الأغلب، إذ قد تستعمل\* هذه الألفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها». انتهى.

وحيث عرفت ذلك، فنقول: إنّ ذلك الأمر الحاصل الذي ذكر أنّه لا بدّ من حصوله في الإدراك الحسوليّ حتّى يحصل الإدراك، لا خفاء في أنّه لا يمكن أن يكون أمراً مبانئاً للمدرك والمعلوم، ومغايراً له من كلّ وجه: فإنّه لو كان كذلك، لما كان لحصوله في المدرك إفادة للعلم بالمدرك، وهو ظاهر. ولا عينه ومتحدّاً معه من كلّ وجه: إذ لو كان كذلك، لكان قد حصل المعلوم والمدرك بوجوده العينيّ في المدرك، أي في النفس وفي القوى

١- شرح التجريد / ٨٢، للقوشجي.

٢- شرح التجريد / ٨٥، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٢ هـ.

\* في المصدر: لماهية... الماهية... فإذا الحركات قست إلى الحركات والأفعال... تطلق لفظه... المعقول... وهي أي الماهية... تطلق المعقل والذات والحقيقة... للوجود الخارجي... وحقيقتها... بل ماهيتها... يستعمل.

الدِّرَاكَة، ولكان يجب أن يترتب على ذلك المدرك عند حصوله في المدرك آثاره الخارجة المطلوبة منه، المترتبة على وجوده العيني؛ ولكان يجب أن لا يبقى فرق بين الوجود العيني والوجود الذهني أصلاً، ومع ذلك يلزم انتقال الأعراض أيضاً إذا كان الإدراك متعلقاً بها، إلى غير ذلك من الأمور التي هي معلومة البطلان.

فبقي أن يكون ذلك الأمر مغايراً للمدرك من وجه، حتى لا يلزم تلك المفاسد، وكذا متحداً معه نوعاً من الاتحاد من وجه آخر حاكياً آثاره، حتى يكون حصوله في المدرك منشأً لإدراكه ولحصول العلم به. وحينئذ نقول: إن ذلك الأمر، أما عبارة عن شبح المعلوم ومثال المدرك، كما يقوله القائلون بحصول الأشياء بأشباحها في الذهن؛ وإما عبارة عن مهيته المجردة عن وجوده العيني الخارجي، وعن المشخصات التي هي عبارة عن توابع وجوده الشخصي نوعاً من التجريد الذي تفعله النفس، وتقدر عليه في كل نوع من الإدراك بحسبه، كما يقوله القائلون بحصول الأشياء بأعيانها في الذهن، سواء كانت تلك الأشياء جواهر أو أعراضاً، وسواء كانت مجردات أو ماديّات.

والأول باطل، إذ الإدراك - سواء كان كلياً أو جزئياً - قد يتعلّق بما هو ممتنع الوجود في الخارج، وكذا بما هو معدوم في الخارج قطعاً، وإن كان ممكناً في نفسه، ويحكم على ذلك بأحكام صادقة في نفس الأمر.

### في نصرة القول بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن

ومن المعلوم أنّ وجود الشبح لشيء، فرع وجود ذي الشبح بوجود آخر مغاير لوجود الشبح، حتى يصح نسبة الشبح إلى ذي الشبح وإضافته إليه والحكم بأنّه شبح له. فأمّا أن يكون ذلك الوجود لذی الشبح في الخارج، فهو باطل؛ إذ المفروض عدم الوجود له في الخارج؛ وأمّا أن يكون في الذهن أيضاً بوجود آخر مغاير لوجود الشبح فيه، فهذا أيضاً باطل، لأنّ ذلك الوجود إمّا بأنّ حصول ذي الشبح بشبحه بشبح آخر غير الأول، فننقل الكلام فيه ويلزم التسلسل في الأشباح، وإمّا بأنّ حصول ذي الشبح مهية معرفة عن

الوجود الخارجي في الذهن، فهو خلاف الفرض، مع أنه يستلزم المطلوب أيضاً، وهو حصول الأشياء بمهياتها في الذهن.

فإن قلت: ما ذكرته إنما ينفي أن يكون الأشياء التي لا وجود لها في الخارج موجودة في الذهن بأشباحها، ولا ينفي أن يكون الأشياء التي لها وجود في الخارج موجودة في الذهن بأشباحها. فلعل القسم الأول موجود فيه بمهيتها، والقسم الثاني موجود فيه بشبحه. قلت: هذا الفرق تحكم لا دليل عليه ولا باعث له، بل العقل السليم يحكم بأنه إذا كان وجود الأشياء في الذهن بماهياتها في بعض المواد، يجب أن يكون في الكل كذلك. فإن قلت: لعل الداعي إلى هذا الفرق هو الفرار عن الإشكالات الموردة على تقدير وجود الأشياء الموجودة في الخارج بماهياتها في الذهن، على ما سيأتي بيانها، حيث إنها لا ترد على القول بالأشباح.

قلت: هذا لا يمكن أن يكون داعياً إليه، فإن تلك الإشكالات كما يمكن دفعها على تقدير القول بوجود الأشياء بأشباحها في الذهن، كذلك يمكن دفعها على تقدير القول بوجودها بأعيانها ومهياتها فيه، كما سيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأيضاً نقول: إذا كان وجود الأشياء مطلقاً في الذهن عبارة عن حصول مهياتها فيه، لا يخفى أنه يسهل الخطب في سראية العلم بتلك المهيات - التي هي معلومة بالذات - إلى العلم بتلك الحقائق الخارجية التي هي معلومات بالعرض، والحكم عليها وإثبات المحمولات لها. سواء كانت تلك المحمولات ذاتيات لتلك الحقائق، أو عرضيات لازمة أو مفارقة، فإن تلك المهيات هي عين تلك الحقائق باعتبار الذات، وإن كانت مغايرة لها باعتبار الوجود، فيصح جعل تلك المهيات آلة لملاحظة تلك الحقائق وتعرف أحوالها.

وأما على تقدير القول بأن وجود الأشياء في الذهن عبارة عن حصول أشباحها فيه، فيصعب الخطب في ذلك، لأن تلك الأشباح لا يخفى أنها مغايرة لذوات الأشباح بحسب الذات وفي أكثر الجهات، وإن كانت مناسبة لها من بعض الوجوه. فلا يعلم أن العلم بها هل يمكن أن يسري إلى العلم بتلك الحقائق الخارجية أم لا؟ وبذلك يصعب الخطب.

وحيث عرفت ذلك، عرفت ضعف الاحتمال الأوّل بل بطلانه، وهو حصول الأشياء بأشباحها في الذهن. فبقي أن يكون الحقّ هو الاحتمال الثاني، وهو حصول الأشياء بأعيانها - أي بماهياتها - في الذهن مجردة عن الوجود الخارجي وعن لواحقه، لا بحقائقها المأخوذة مع الوجود الخارجي، إلا أن يكون المدرك ممّا لا يكون خارجاً عن ذات المدرك، كالصورة العلمية من حيث إنّها علم وإدراك، على ما سيأتي بيانه. فإنّها من هذه الحيثية حاصلة في الذهن بحقيقتها، مأخوذة مع الوجود الخارجي، فإنّ وجودها في الذهن كذلك هو نوع وجود خارجي لها، وإن كان لسببها للمعلوم والمدرك وجود ذهني، وسنزيده بياناً فانتظر.

لا يقال: كما أنّ الأشياء الممتعة والممكنة المعدومة في الخارج لا يمكن أن يكون لها أتسباح كما ذكرت، فكذلك لا يمكن أن يكون لها مهيّات، إذ وجود المهيّة لشيء فرع وجود الحقيقة له، لأنّ المهيّة - كما ذكره - هي الحقيقة بعينها، إلا أنّ الحقيقة مهيّة مأخوذة مع الوجود الخارجي، والمهيّة حقيقة مجردة عنه.

لأنّا نقول: لا نسلم ما ذكرته، حيث إنّ عدم كون حقيقة لشيء لا يستلزم عدم كون مهيّة له، فإنّه قد يمكن أن لا يكون لمهيّة من المهيّات وجود خارجي، ويكون لها مع ذلك وجود ذهني. ونحن نعني بالمتع والمعدوم في الخارج، ما كان حقيقته الخارجية ووجوده الخارجي متنعاً أو معدوماً، لا ما كان مهيّة ذهنيّة ووجوده الذهني ممتمناً أو معدوماً.

فحينئذ، فالمهيّات المجردة عن الوجود الخارجي التي تحصل في الذهن أعم من أن يكون لها وجود خارجي فيجردها العقل عنه فيدركها، كما في الموجودات الخارجية، وأن لا يكون لها وجود خارجي حتّى تحتاج إلى تجريد، بل يدركها العقل كما هي عليه مجردة عن الوجود الخارجي، كما في الممتع والمعدومات في الخارج.

وبالجملة، إنّ المهيّة المتمثلة عند المدرك إنّ لم تكن خارجة عن ذات المدرك، كالصورة العلمية التي هي تلك المهيّة الحاصلة في الذهن باعتبار أنّها علم لا باعتبار أنّها

معلومة - كما سيأتي الفرق بينهما - فهي بهذا الاعتبار حاصلة بحقيقتها فيه، إذ ذلك الحصول نوع وجود خارجي لها، كما أشرنا إليه و سنزيده بياناً.

و إن كانت خارجة عن ذات المدرك، كالصورة الحاصلة التي قلنا إنها مهيئات الأشياء من حيث إنها معلومات و مدركات، فهي عند حصولها في المدرك مجردة عن الوجود الخارجي، سواء كانت صوراً منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج؛ أو صوراً حصلت عند المدرك ابتداء، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن، و سواء كان ما يفرض خارجياً متمتع الوجود في الخارج أو ممكن الوجود فيه، واقعاً في الخارج بالفعل أو غير واقع بل معدوماً فيه، ففي كل تلك الصور فالمهية الحاصلة في الذهن مهية مجردة عن الوجود الخارجي البتة، إلا أن هذا التجريد يكون على وجهين، ففي بعضها يكون التجريد بأن يكون هناك وجود خارجي، و يجرد العقل تلك المهية عنه على الأنحاء المعتمدة في كل إدراك، ادراك؛ و في بعضها لا يكون وجود خارجي هناك، فيدرك الذهن تلك المهية كما هي عينية مجردة.

ثم إنه، كما أن التجريد عن الوجود الخارجي معتبر في تلك المهية الحاصلة، كذلك التجريد عن الغواشي المادية التابعة للوجود الخارجي في الماديات معتبر أيضاً فيها، إلا أنه يكون على وجهين أيضاً: فتارة يكون بأن يكون هناك غواش مادية فيجرد العقل تلك المهية عنها، فيدركها تجريداً هو بحسب كل إدراك، إدراك، كما في الماديات، أعم من أن تكون تلك الماديات في أنفسها مادية أو غير مادية، لكن عرض لها أن تكون مادية. و تارة يكون بأن لا تكون هناك غواش مادية أصلاً، كما في المفارقات من العقول و النفوس، فيدركها العقل على ما هي عليه مجردة عن الغواشي المادية. و بالجملة فليس هناك تجريد المعقول و لا عمل تعمله النفس في جانب المعقول حتى تعقله. بل إن كان هناك عمل فهو في جانب العاقل، كالفكر حتى يعقله، و إن كان يجردها أيضاً عن الوجود الخارجي حتى يدركها. و حيث عرفت ذلك و عرفت أن إدراك الأشياء إنما يكون بحصول مهيئاتها في الذهن مجردة عن الوجود الخارجي العيني، عرفت أن إدراك ذات الواجب

تعالى ممّا لا يمكن. حيث إنّ تجريده عن الوجود العينيّ غير ممكن، فإنّ وجوده تعالى عين ذاته عينيّة حقيقيّة، و تجريد الشيء عن نفسه ممتنع بالضرورة.

ثمّ إنّك بعد ما تحقّقت ما ذكرناه، تبيّنت أنّ تلك المهيّة الحاصلة في الذهن من حيث إنّها معلومة ومدرّكة قد تكون جزئيّة، وقد تكون كليّة. أمّا الكليّة فكالهيّة التي يدركها العقل، أي يدركها النفس بذاتها لا بتوسّط الحواسّ، سواء كانت قد انتزعت تلك الماهيّة من جزئيات متعدّدة، أو جزئيّ واحد مادّيّ، أو مجرد، فإنّه في جميع هذه الصور تكون تلك الماهيّة كليّة، وكذلك المعلوم بالذات كليّاً والمعلوم بالعرض جزئياً. وأمّا المهيّة الجزئيّة، فكالهيّة التي يدركها النفس بتوسّط الحواسّ، فإنّها جزئيّة البتّة، ويكون المدرك بالذات وبالعرض جميعاً جزئياً، إلّا أنّ الصورة الإدراكيّة والعلميّة من حيث إنّها صورة إدراكيّة علميّة، أي من حيث إنّها علم، فهي جزئيّة ليس إلّا، وإن كانت المهيّة المعلومة كليّة أيضاً، لأنّها من هذه الحيثيّة صورة خاصّة حاصلة في نفس جزئيّة، كما سنزيد بياناً.

ثمّ إنّّه حيث كانت تلك الماهيّة من حيث كونها صورة علميّة، ومن حيث كونها حاصلة في الذهن قائمة به، موجودة في موضوع هو النفس، أو قوّة، من قواها فتكون هي من مقولة العرض، وكذا تكون من مقولة الكيف، حيث يصدق عليها رسمه الذي ذكره له، وهو أنّه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة.

وحيث عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّ الظاهر من كلمات الشيخ أنّه أراد بذلك الأمر الحاصل في الذهن هذا المعنى الذي ذكرنا، إلّا أنّه أطلق عليه أسامي مختلفة وعبر عنه بعبارات متعدّدة.

فتارة أطلق عليه اسم الصورة نظراً إلى ما نقلنا عنه، وهو أنّ الصورة قد تُطلق على معنى بالفعل يصلح أن يُعقل، أي يدركه النفس؛ والقوّة العاقلة أعمّ من أن تدركها بذاتها، كما في إدراكها للكليات؛ أو بتوسّط الحواسّ، كما في إدراكها للجزئيات. فلذلك أطلق المهيّة على صورة الجسم فيما نقلنا عنه أيضاً.

وتارة اسم المعنى في خصوص مدرّكات الوهم، نظراً إلى ما نقلنا عنه، وهو أنّ

المعنى قد يراد به ما يدركه الحسّ الباطن، كما أنّ الصورة قد يراد بها ما يدركها الحسّ الظاهر.

وتارة اسم الحقيقة، وأراد بها المهيّة نظراً إلى ما نقلنا عن الشارح القوشجيّ، وهو أنّه قد يستعمل لفظ المهيّة والحقيقة والذات بمعنى واحد بلا اعتبار فرق بينها.

وتارة اسم مثال الحقيقة، نظراً إلى أنّ المهيّة لما كانت منتزعة من الحقيقة في الأغلب، وكانت هي مجرّدة عن الوجود الخارجي الذي هو مأخوذ مع الحقيقة، فكأنّها مثال للحقيقة.

وتارة اسم المهيّة، ووجهه ظاهر كما ذكرنا.

وتارة اسم المعقول من المهيّة ومعنى المهيّة، نظراً إلى أنّ ذلك الأمر هو المعنى الذي يدركه العقل من المهيّة.

وتارة اسم الآثار الحاكية، نظراً إلى أنّ المهيّة أثر من الحقيقة في الأغلب تحاكي حالها.

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ تلك المهيّة الحاصلة، من حيث إنّها مدركة ومعلومة قد تكون جزئية وقد تكون كلية.

فما ادّعاء الشارح القوشجيّ من أنّها لا تكون إلّا كلية، كأنّه خصّص ذلك بالمهيّة التي يدركها النفس بذاتها إدراكاً حصولياً، ولذلك فسّر الأمر المعقول في كلام المحقّق الطوسيّ بالخاص في القوة العاقلة، وإلّا فما تدركها بتوسط الحواسّ تكون جزئية، وما تدركه بذاتها إدراكاً حضورياً يكون جزئياً أيضاً، كعلم النفس بذاتها وبالصور العلمية الحاصلة فيها.

في وجه الاختلاف في أنّ العلم من أيّ مقولة

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه عند حصول ذلك الأمر الحاصل الذي قلنا: إنّّه عبارة عن مهيّة الأشياء مجرّدة عن الوجود الخارجي، وقلنا: إنّّه كيفية حاصلة، يحصل للنفس



باعتبار حصولها لها أمور:

منها ذات تلك المهيّة ونفس تلك الكيفيّة.

ومنها انفعال للنفس منها وقبول منها لها.

ومنها إضافة ما، تحصل هي للنفس بالنسبة إلى تلك الكيفيّة.

ومنها تجريد النفس إياها وأخذها من حقائق الأشياء إن كان هناك تجريد.

وكلّ من هذه الأمور ممّا له مدخل في حصول الإدراك، ومنشأ لاستزاع الإدراك بالمعنى المصدرّي، وإن كان العمدّة والأصل في ذلك هو ذات تلك الكيفيّة الحاصلة للنفس.

فعلى هذا، فمن عدّ العلم والإدراك من قبيل الكيف، كما هو المشهور بينهم ويُشعر به كثير من كلمات الشيخ في الكتّابين ممّا نقلناه أو لم نقله، بل هو صريح ما نقلناه عنه في «الشفاء» في كون العلم عرضاً، فلعلّه نظر إلى أصل تلك الكيفيّة الحاصلة.

ومن عدّهما من قبيل الانفعال، كما هو رأي بعض، وكأنّه ينظر إليه قول الشيخ في «انشفاء» فيما نقلناه من قوله: «إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجرّدة عن مادّته» وكذا بعض كلمات آخر منه. فلعلّه نظر إلى الثاني.

ومن عدّهما من قبيل الإضافة، كما هو رأي بعض، فلعلّه نظر إلى الثالث، أي إلى خصوص هذه الإضافة الحاصلة بين النفس وبين تلك الكيفيّة بعد قبول النفس لها وحصولها فيها، وإلّا فعدهما من قبيل الإضافة مطلقاً، وإن لم تكن هي تلك الإضافة الخاصّة بل إضافة مطلقة بين المدرك والمدرّك الكائن في الخارج، كما هو ظاهر كلام بعض القائلين بها ممّا لا يكاد يصحّ. إذ ظاهر أنّ تلك الإضافة تستدعي ثبوت المتضايّقين، فيلزم أن لا تكون المدركات التي لا تكون في الخارج مدرّكة البتّة، وأن لا يكون إدراك ما جهلاً، إذ الجهل هو كون الصورة الذهنيّة المدركة من الحقيقة الخارجيّة غير مطابقة إياها، وأمّا الإضافة فلا توصف بالمطابقة ولا بعدمها.

وكذلك من عدّهما من قبيل الفعل، كما ينظر إليه قول الشيخ فيما نقلناه عنه في

«الشفاء» أيضاً، يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، وكذا بعض كلمات أخر منه مما نقلناه عنه أم لم ننقل، فلعلّه نظر إلى الرابع، وإلا فلا فعل آخر للنفس في إدراكها لشيء غير أخذ الصورة والتجريد من الوجود والمادة وتوابعها، كما هو معلوم بالضرورة الوجدانية . اللهم إلا على مذهب من يقول: إن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية متوسطة بين العالمين، فجعل لها اقتداراً على إيجاد صور الأشياء ومهيأتها في عالمها المتوسط، وأن تلك الصورة حصولاً تعلقياً بالنفس التي هي فاعلة لها موجدة إياها، بل أن حصولها في أنفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وأن هذا هو معنى الإدراك، والقائل به أعلم.

وبالجملة، فهذه الاحتمالات الأربعة وإن كان يمكن الذهاب إليها في بادئ النظر على ما ذكرنا وجهها، إلا أن الحق هو الأول، وهو أن الإدراك بمعنى ما يحصل به الإدراك الانتزاعي من مقولة الكيف، لأن الإدراك قد يوصف بالمطابقة للخارج ويسمى علماً، وقد يوصف بعدم المطابقة له ويسمى جهلاً. وهذا لا يتصور في شأن الانفعال والفعل والإضافة، بل إنما يتصور في شأن الصورة الذهنية فقط، مع أن الظاهر - كما أشرنا إليه - أن الأصل في حصول الإدراك هو تلك الصورة، وأن ما سواها ليس كذلك.

ثم إنك بعد ما تبين ما فصلناه، وتحققت ماحققناه، اتضح لك شرح ما نقلناه عن الشيخ في الكتابين من معنى الإدراك الحسولي وبيان كيفيته، إلا أنه بقي بعد شرح بعض كلماته فيها، فحري بنا أن نشرحها:

ف نقول: قوله في «الشفاء» في آخر كلامه في بيان معنى الإدراك: «فنقول إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس» - إلى آخر ما ذكره. كان معناه كما يدل عليه بعض كلماته الأخر أيضاً، وخصوصاً كلامه في آخر الفصل الذي نقلناه في معنى الإدراك. أن الإحساس لما كان هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادة، أي قبول مهية

المحسوس التي هي منتزعة منه، وهي كَيْفِيَّةٌ حاصلة في الحاسّ كما ذُكر، سواء أُطلق عليها اسم الصورة، أو اسم المهيّة، أو اسم الحقيقة. أو اسم المعنى، أو اسم مثال الحقيقة، أو أمثال ذلك من الأسامي؛ وكان الحاسّ بسبب قبوله لتلك الصورة الحاصلة فيه المنطبعة في ذاته يتصوّر بتلك الصورة، ويتكيّف بتلك الكيفية، ويتمثّل بذلك المثال، ويتحدّ مع تلك المهيّة نوعاً من الاتحاد، ويستكمل بها نحواً من الاستكمال بعد أن كان بالقوّة، ويصير بها نوعاً آخر بالفعل، مثل اتّحاد الجسم بصورته النوعيّة، واستكمالها بها وصيورته نوعاً بالفعل بها بعد أن كان بالقوّة؛ فيصير بذلك مثل المحسوس، ومشاكله مجانساً لآياه، كان في قوّة الحاسّ أن يصير مثل المحسوس بالفعل.

وعلى هذا، فالمبصر مثل البصر بالقوّة، وكذلك الملموس والمطعم وغير ذلك، ففي كلّ ذلك يكون الحاسّ قبل حصول الإحساس، مثل المحسوس بالقوّة، وبعد حصوله مثله بالفعل. بل المحسوس أيضاً يكون مثل الحاسّ، فهما متّحدان نوعاً من الاتحاد ومتماثلان نوعاً من التماثل، ولذلك يكون المحسوس الأوّل بالحقيقة هو الذي ارتسم في آلة الحسّ وإياد يدرك، أي الصورة المتمثّلة في آلة الحسّ التي بتوسطها يكون الشيء الخارجي محسوساً، وهو يكون محسوساً ثانياً وبالعرض. ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشيء الخارجي، كان معناه غير معنى أحسست في النّفس، فإنّ معنى قوله: أحسست الشيء الخارجي، أنّ صورته تمثّلت في حسي، وأنّه بحصول تلك الصورة وتمثّلها في آلة الحسّ حصل الإحساس بذلك الشيء الخارجي، فكان إحساسه وإدراكه حصولياً متعلّقاً بما كان خارجاً عن ذات المدرك. ومعنى أحسست في النّفس، أنّ الصّورة نفسها - من حيث إنّها حاصلة في النّفس - تمثّلت في نفسي، فكان إدراكها لها حضورياً متعلّقاً بما كان داخلياً في ذات المدرك غير خارج عنها، فلذا يصحّ في هذا الإدراك أن يقال: إنّ المدرك أدرك ذاته من وجه.

وأما قال: ومعنى أحسست في النّفس، مع أنّ المناسب أن يقول: أحسست في الحاسة، حيث إنّ الكلام في ادراك الحواسّ، إشارة إلى أنّ المدرك للمحسوسات وإن كان

هو الحاسة أولاً، إلا أن المدرك لها بالحقيقة هو النفس أيضاً وإن كان بواسطة الحاسة، كما في إدراك المعقولات، إلا أن المعقولات يرسم صورها في النفس بلا واسطة ارتسامها في شيء آخر، بخلاف المحسوسات، فإنها ترسم صورها في الحواس وفي آلاتها.

ثم إنه حيث كان المحسوس الأول بالحقيقة هو الذي ارتسم في آلة الحس من الصورة دون ذي الصورة الذي هو الشيء الخارجي، وكانت الكيفيات المحسوسة في الأجسام، إن كان لها وجود في الأجسام موجودة فيها، دون تلك الصورة التي هي المحسوسة بالحقيقة. فلذلك يصعب إثبات وجود تلك الكيفيات في الأجسام، حيث إن الأجسام التي هي موجودة فيها، غير مدركة بالحقيقة، وما هو مدرك بالحقيقة ليست تلك الكيفيات موجودة فيه. إلا أن هذه الصعوبة تزول بأننا نعلم علماً يقينياً - وإن كان ذلك العلم اليقيني حاصلًا من جهة إدراك صور الأجسام ومهيئاتها - أن في الوجود والطبيعة أجساماً ذوات كيفيات خارجية حاصلة فيها قائمة بها في الواقع. فإننا نعلم قطعاً أن الأجسام منها ما يتأثر عنه الحس، ومنها ما لا يتأثر عنه الحس، وذلك لا يكون إلا بأن يكون بعض الأجسام مختصاً في ذاته بكيفية هي مبدأ حالة الحس دون الآخر، وهذا الذي ذكرنا إنما هو شرح كلام الشيخ، وكأن فيه تلويحاً وإشارة إلى أن التعقل أيضاً مثل الإحساس فيما ذكره، حيث إن كلاهما نوع من الإدراك. وما ذكره في الإحساس إنما هو لأجل كون الإدراك كذلك، فيكون فيه إشارة إلى أن العاقل أيضاً في قوته أن يصير مثل المعقول بالفعل، إذ كان التعقل هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته، فيتصور بها العاقل؛ فالمعقول مثل العاقل وكذا العكس، وإن المعقول بالحقيقة هو الذي ارتسم في القوة العاقلة وإياه تدرك. ومعنى عقلت الشيء الخارجي، أن صورته تمثلت في العقل، أي في النفس العاقلة. ومعنى عقلت في النفس، أن الصورة نفسها تمثلت في نفسي، فيكون إشارة إلى أن مذهب الشيخ هو أن المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة من الأمر الخارجي، أي الصورة التي هي مهية الأمر الخارجي من حيث إنها مهية حاصلة في الذهن. ومن حيث إنها معلومة لا من حيث إنها صورة خاصة قائمة بالنفس الجزئية، فإنها

من هذه الحيثية علم لا معلوم، وإلى أنَّ الأمر الخارجي معلوم بالعرض وبتوسط العلم بصورته، وهذا موافق لمذهب الفارابي أيضاً كما هو المنقول عنه، وهذا هو الحق كما ينبت الشيخ في الإحساس، وأنَّ القول بكون المعلوم بالذات هو الأمر الخارجي ليس له وجه، إلا أنَّ يكون مراد القائل به أنَّ المقصود الأصلي من العلم هو العلم بالشيء الخارجي، وإن كان بتوسط العلم بالشيء الذهني، فتدبر.

### في الإشارة إلى توجيه القول باتحاد العاقل مع المعقول

وحيث عرفت ما ذكرنا في بيان معنى كلام الشيخ هنا، عرفت أنَّ القول باتحاد العاقل مع المعقول كما هو رأي فوريوس من الأقدمين، وتبعه جمع، ربّما يمكن أن يأول بالاتحاد الذي يظهر من كلام الشيخ هنا، وفصلنا بيانه في الإحساس. وعلى هذا، فذلك المذهب ليس بذلك البطлан الذي زعمه الشيخ، وبذل جهده في إبطاله في كتاب «الإشارات» بما لا مزيد عليه. فإنَّ ذلك الإبطال إنما هو مبني على إرادة الاتحاد بين العاقل والمعقول الخارجي الذي هو معلوم بالعرض، مع كونهما ذاتين متباينتين أو متغايرتين في الخارج، حيث إنَّ صيرورة شيء موجود بوجود منفرد مختص به شيئاً آخر موجوداً بوجود آخر مستحيل عند العقل، وأما لو أُريد به الاتحاد بين العاقل والمعقول بالذات الذي هو تلك الصّورة العقلية نوعاً من الاتحاد كما بيّناه، فله وجه، وكأنّه هو مراد القائلين بذلك المذهب، لكنَّ الشيخ أعلم.

وهذا الذي ذكرنا من الفرق بين المدرك بالذات والمدرك بالعرض، إنما هو في الإدراك الحسولي؛ وأما في الإدراك الحسوري، فليس هناك صورة علمية ومهيّة مجردة عن الوجود الخارجي، ولا إدراك بالعرض؛ بل الإدراك هناك يتعلّق أولاً وبالذات بذلك الأمر الحاضر عند النَّفس وهو مدرك بالذات.

وبالجملة، أنّه في الإدراك الحسولي يكون هناك مهيّة مجردة عن الوجود العيني هي تكون مدركة بالذات، ويكون بتوسطها الأمر الخارجي مدركاً بالعرض، ويكون تلك

المهية تارة جزئية، إن كان إدراك النفس لها بتوسط الحواس؛ وتارة كلية، إن كان إدراكها لها بذاتها؛ ويكون المدرك بالعرض - أي الأمر الخارجي - جزئياً البتة.

وأما في الإدراك الحضورى، فليس الحال كذلك؛ إذ ليست هناك مهية مجردة، بل المدرك بالإدراك الحضورى هو ذات ذلك الحاضر بوجوده العيني، وهو لا يكون إلا جزئياً؛ كما في علم النفس بذاتها وبالصورة العلمية الحاصلة فيها؛ فإن لتلك الصورة أيضاً في العقل نوعاً من الوجود العيني وهي جزئية، وسيأتي زيادة توضيح لذلك. فانتظر.

وإذا عرفت شرح قوله في «الشفاء»، فاعلم أن ما ذكره في «الإشارات» من «أن إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك»، كأنه أراد بالحقيقة المتمثلة تلك المهية المجردة التي ذكرنا سابقاً حالها.

وقوله: متمثلة عند المدرك، بإيراد كلمة «عند» دون كلمة «في»، كأن فيه إشارة إلى أن المدرك بالحقيقة في كل إدراك هو النفس، والحقيقة المتمثلة في الإدراك الحضورى ينبغي أن تكون متمثلة عندها، سواء كانت متمثلة فيها نفسها، كما في إدراك الكليات والجزئيات المفارقة، أو في آلائها وحواسها، كما في إدراك الجزئيات المادية، فإنه على التقديرين يكون ذلك التمثل عندها، أما على التقدير الأول فظاهر، لأنه إذا كان فيها يكون عندها أيضاً، وأما على التقدير الثاني فإن ذلك التمثل، وإن لم يكن في النفس نفسها بل في آلائها، إلا أن التمثل في الآلة تمثل عند ذي الآلة أيضاً، لكون الآلة وما يتمثل فيها حاضرة عنده غير غائبة عنه.

وقوله: «يشاهدها ما به يدرك» أي يشاهد تلك الحقيقة المتمثلة ما به يدرك المدرك إياها، إن قرأ «يدرك» بصيغة المضارع الغائب المذكر المعلوم، وما به تدرك تلك الحقيقة، إن قرأ بصيغة المضارع الغائب المؤنث المجهول. وعلى التقديرين فيكون «ما به يدرك» عبارة عما به يقع إدراك النفس لتلك الحقيقة، وهو ذات النفس نفسها في إدراكها للكليات، وحواسها وآلائها في إدراكها للجزئيات. فيكون إشارة إلى أن الإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة، وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك. وحينئذ، ففيه مع ملاحظة قوله:

«متمثلة عند المدرك» تنبيه على أنه في القسم الأول ليس الإدراك هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط، بل كونه حاضراً عند المدرك أي النفس، لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً مرتين، بل بذلك الحضور عند الحس الذي هو آلة النفس، حيث إن المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس، فتدبر.

وقوله: «فأما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك - إلى آخر ما ذكره -». كأن فيه إشارة إلى أن تلك الحقيقة المتمثلة إن لم تكن خارجة عن ذات المدرك، كملاكات النفس وصفاتها، وكالصورة العلمية، أي المهية الحاصلة المتمثلة المنتزعة من الشيء الخارجي من حيث إنها علم لا من حيث إنها معلومة، كما سيجيء الفرق بينهما.

وبالجملة، الحقائق التي وجوداتها العينية هي بعينها وجوداتها في الذهن من حيث إنها قائمة به حاصلة فيه، فالحقيقة المتمثلة عند المدرك من جملة تلك الحقائق هي نفس حقيقتها من غير تجريد لها عن وجودها الخارجي، بل هي حاصلة عند المدرك مع وجودها الخارجي العيني، وليس الحاصل عنده صورها ولا أمثلتها.

وإن كانت خارجة عن المدرك، فهي على قسمين كما أشرنا إليه سابقاً:

قسم لا يكون له وجود بالفعل في الأعيان الخارجة، كالمستمتع والممكنات بالذات المعدومة في الخارج، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً. ففي هذا القسم تكون تلك الحقيقة المتمثلة عند المدرك إذا أدركها هي نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك، أي نفس مهيئاتها المجردة عن الوجود الخارجي لا تجریداً يفعل العقل، بل إنها - في حد ذاتها - مجردة عن الوجود الخارجي، إذ ليس لها وجود خارجي فتمثل هي على ما هي عليه عند المدرك مجردة. وقد عرفت فيما تلونا عليك أن المستمتع والمعدومات الممكنة وإن لم يكن لها حقيقة، أي مهية مأخوذة مع الوجود الخارجي، لكنها ممّا لها مهية غير مأخوذ معها الوجود الخارجي، وأن حقيقتها هي نفس تلك المهية المجردة في حدّ

ذاتها عن الوجود العيني ولوازمه، وهذا هو القسم الأول.

وتسم له وجود بالفعل في الأعيان، ككثير من الأشياء الموجودة في الخارج، وفي هذا القسم يكون تلك الحقيقة المتمثلة عند المدرك مثلاً من ذلك الشيء الخارجي مثلاً غير مباين لذلك الشيء، بل مناسباً له حاكياً آثاره، بل عينه باعتبار الذات أو مثلاً غير مباين للمدرك، أي غير حاصل عند المدرك من جهة وجوده العيني الذي هو بهذه الجهة مباين للمدرك، ولا يمكن حصوله عنده، بل حاصلاً من جهة وجوده الذهني الذي هو بهذه الجهة غير مباين له ويمكن حصوله عنده.

وبالجملة مهيتة التي هي عينه من حيث الذات، لكنّها مجردة عن الوجود الخارجي وعن لوازمه وتوابعه تجريداً يفعل العقل، فيرسم ذلك المثال في ذات المدرك، فيدركه أولاً وبالذات، ويدرك الشيء الخارجي بواسطته، وهذا هو القسم الثاني.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو شرح كلامه على ما يستفاد منه ظاهراً، إلا أن المحقق الطوسي (ره) في شرحه للإشارات حمّله على محمل آخر. قال في شرح هذا الكلام: «والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات\*، وإلى ما يكون.

أما في الأول، فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها.

وأما في الثاني، فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج؛ بل هي إمّا صور منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج، أو صورة حصلت عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن. وعلى التقديرين، فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك. واستدل على ذلك بقوله: فإمّا أن تكون تلك الحقيقة - أي المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج من المدرك إذا أدرك، أو يكون\* مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له. وقدّم إبطال\* القسم الأول على ذكر القسم الثاني، فقال بعد ذكر القسم الأول: فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في

١ - شرح الإشارات ٣١٢/٢ و ٣١٣.

\* في المصدر: ذات المدرك... صورة... أو تكون... وقدّم إبطال القسم الثاني فقال.



الأعيان الخارجيّة مثل كثير من الأشكال الهندسيّة، مثلاً كالكرة المحيطة بانثنى\* عشرة قاعدة مخمّسات، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة، كما يفرض مثلاً من الممتنعات ليتبيّن\* به الخلف، فيكون\* تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق أصلاً، إذ لا حقيقة لها في الخارج.

ولمّا كانت ممّا يدرك، فعلم أنّها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه. فبإبطال القسم الأوّل تحقّق\* الثاني. وأشار إلى ذلك بقوله «وهو\* الثاني»، والمثال في قوله «أو يكون مثال حقيقته» هو الصّورة المنتزعة، أو الصّورة التي لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ - انتهى كلامه (ره) -.

### كلام مع المحقّق الطوسي

وأقول: إنّ ما ذكره (ره) لا غبار عليه، إلّا أنّ حمل هذا الكلام على الاستدلال المذكور بإبطال القسم الأوّل كأنّه لا يلائمه سياق ظاهر كلام الشيخ، بل إنّ ظاهر سياقه يدلّ على أنّ الأشياء الخارجة عن ذات المدرك تكون على قسمين، وأنّ حقيقتها المتمثّلة عند المدرك تكون على نوعين كما حملنا عليه كلامه. وعلى تقدير حمله على ما حمله (ره) أيضاً، فكأنّه لا يتمّ البيان الذي ادّعاه، إذ هذا البيان إنّما يتمّ في الأشياء التي لا وجود لها في الخارج، ولم يتبيّن منه أنّ الأشياء التي لها وجود خارجيّ وحقيقة خارجيّة لا يمكن أن تتمثّل حقائقها عند المدرك.

اللهمّ إلّا أن يقول هو (ره): إنّ الشيخ أحال ذلك على الظهور. حيث إنّ كما لا تتمثّل الحقيقة الخارجيّة من الشيء الذي لا يكون له وجود في الخارج عند المدرك، إذ لا وجود له ولا حقيقة. كذلك من الظاهر أنّه لا تتمثّل عنده الحقيقة الخارجيّة من الشيء الذي له وجود في الخارج، إذ لو كان كذلك، لكان ترتّب على تلك الحقيقة المتمثّلة الآثار

\* في المصدر: بانثنى عشر... ليتبيّن... فنكون... ممّا تدرك... علم... بتحقّق... وهو الباقي.

الخارجية المطلوبة، ولكان لا فرق بين الوجود العيني والوجود الذهني، وهذا باطل بالضرورة. إلا أن الظاهر منه أنه أرجع الضمير المجرور في قول الشيخ: «غير مبين له» إلى المدرك، وقد عرفت أنه يمكن إرجاعه إلى الشيء أيضاً.

وأما قوله (ره) أخيراً: «والمثال» في قوله: «أو يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة، أو الصورة التي لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو» فكأنه إشارة إلى تعميم المثال بحيث يشمل الصورة المنتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج، والصورة الحاصلة عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن، كما ذكره في السابق؛ وإن كان يمكن حمله أيضاً على تعميم المثال بحيث يشمل الصورة المنتزعة من الأشياء الخارجية، ومهيات الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج كما ذكرنا، وهو (ره) أعلم.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أيضاً أن ما ذكره الشيخ في «الإشارات» من تنويع الإدراك إلى الأنواع الثلاثة، أعني الحسّ والتخيّل والتعقل، ربما يتراءى كونه مخالفاً لما ذكره في «الشفاء»، حيث نوّعه إلى الأنواع الأربعة، أعني: الحسّ والتخيّل والتوهم والتعقل<sup>١</sup>. وكأن وجه ما ذكره في «الشفاء» أن ذلك بيان للواقع. وأما وجه ما فعله في (الإشارات) فلعله هو ما اعتذر عنه المحقق الطوسي (ره) في شرحه، قال: «إن<sup>٢</sup> الإدراكات إذا قيست إلى مدرك واحد، سقط الوهم عن الاعتبار، لأنه لا يدرك ما يدركه الحسّ والخيال بانفراده، بل يدرك<sup>٣</sup> ما يدرك<sup>٤</sup> بمشاركة الخيال، وبذلك يتخصّص مدركه ويصير جزئياً، ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه» - انتهى -.

١- شرح الإشارات ٣٢٣/٢.

\* في المصدر: إلا أنها (أي الإدراكات) إذا فيست... ما يدركه.

٢- شرح الإشارات ٣٢٤/٢.

### في تحرير ما ذكره في الشفاء في العلم

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنتكلم في تحرير ما نقلناه عن الشيخ في «الشفاء» في بيان العلم وأنه عرض، وما أورد عليه من الشبهة وأجاب عنها.

فنقول: إن ما ذكره من الشبهة مبناها على أن الحاصل في الذهن من الشيء الخارجي - بل مطلقاً - هو مهيته المجردة عن الوجود الخارجي وعن توابعه، وكذا مبناها على أن العلم عرض من مقولة الكيف. فيكون ذلك من إحدى القرائن على أن مذهب الشيخ - بل المعروف من مذهب الحكماء - هو القول بوجود الأشياء بمهيئاتها في الذهن دون القول بالأشباح، وأن العلم من مقولة الكيف دون الفعل والانفعال أو الاضافة.

وبيان الشبهة هو أنه لا يخفى أن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء أي المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض؛ حيث إن المعلوم لا يخلو عنهما، أي المهيئات التي تكون للجواهر والأعراض مجردة عن وجوداتها العينية وعن موادها، ولا يخفى أيضاً أن تلك الصورة الحاصلة عرض لصديق حده، و«هو الموجود في الموضوع» عليها، لكونها أيضاً موجودة في موضوع هو النفس. وكذا هي من مقولة الكيف لصديق حده أيضاً، و«هو أنه عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة» عليها، لكونها أيضاً كذلك.

وبالجملة، لا يخفى أن تلك الصورة الحاصلة في النفس عرض، وإن لم نقل بكونها من مقولة الكيف؛ وحينئذ نقول: إن كانت صور الأعراض ومهيئاتها الحاصلة في النفس أعراضاً، فصور الجواهر ومهيئاتها الحاصلة فيها كيف تكون أعراضاً، والحال أن الجوهر ما يكون لذاته جوهرًا، فمهيته لا تكون في موضوع البتة، ويجب أن يكون مهيته محفوظة في كل الأحوال، سواء نُسبت إلى إدراك العقل لها أو نُسبت إلى الوجود الخارجي.

والحاصل أن تلك الصورة الحاصلة والمهيته المتمثلة في النفس من الجواهر، لا ستره في أنها عرض؛ فإما أن يكون معنى الجوهر ذاتيًا لما تحته من الجواهر جنسًا لها، كما هو رأي بعض، أو عرضيًا كما هو رأي آخرين.

وعلى الأول، فكيف يكون ذاتي الشيء، مختلفاً؟ وكيف يمكن أن يكون مقتضي الذات لا يترتب عليها؟ وكيف يمكن أن ينقلب الذات مع أن كل ذلك محال بالضرورة؟ وعلى الثاني، فلاسترة في أن ذلك معنى عرضي لازم لها؛ فكيف يمكن أن يترتب عليها ذلك العرضي تارة وأن لا يترتب أخرى؟ وكيف يمكن أن ينقلب العرضي اللازم إلى العرضي المفارق؟ وهذا بيان الشبهة.

وأما بيان الجواب عنها: فهو أن مهية الجوهر - على ما يقتضيه حده - بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر المعقولة الحاصلة في النفس أيضاً، فإنها مهية شأنها أن تكون - إذا وجدت في الأعيان - وجدت لا في موضوع، أي أن هذه المهية هي معقولة من أمر، شأن ذلك الأمر أن يكون وجوده في الأعيان لا في موضوع، وأما وجوده في العقل بهذه الصفة، أي أن لا يكون في موضوع، فليس ذلك مأخوذاً في حده من حيث هو جوهر، أي ليس حدّ الجوهر أنه إذا كان في العقل كان لا في موضوع؛ بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن، فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.

والحاصل، أنه على تقدير كون معنى الجوهر عرضياً لما تحته لازماً لها، نقول: إنه عرضي لازم لوجوداتها العينية الخارجية، كسائر لوازم الوجود الخارجي؛ ولا ستره في أن هذا المعنى، أي كونه موجوداً لا في موضوع، لا يتخلف عن تلك الجواهر من حيث وجوداتها الخارجية، وأما تخلفه منها بحسب وجوداتها العقلية، فليس ذلك منافياً لما يقتضيه حدّ الجوهر، وعلى تقدير كون معنى الجوهر ذاتياً لما تحته، نقول: إنه حيث أخذ في حده الوجود، أي أن يكون موجوداً لا في موضوع، فذلك الوجود معناه الوجود الخارجي لا الذهني ولا الأعمّ منهما. ولا ستره في أن هذا المعنى يصدق على الجواهر التي هي أفرادها بحسب وجوداتها الخارجية ولا يتخلف عنها، ولا ضير في أن يتخلف عنها بحسب وجوداتها العقلية وحصولاتها الذهنية. ومما ذكر يُعلم أن المعتبر في معنى العرض والمأخوذ في حده أيضاً، أن يكون وجوده العيني في موضوع. وأما كون وجوده

الذهني في موضوع، فليس بماخوذ في حده. فعلى هذا فكون مهيئات الأعراض الحاصلة في الذهن من حيث وجودها الذهني أعراضاً موجودة في موضوع هو النفس، ليس ممّا يحقق عرضيتها، كما أنّ كون مهيئات الجواهر الحاصلة في الذهن من حيث كونها كذلك أعراضاً موجودة في موضوع، لا ينافي جوهريتها.

فإن قلت: من البين أنّ المعتبر في تلك المهيئة الحاصلة في الذهن كونها مجردة عن الوجود الخارجي مطلقاً، ولازم هذا أن لا يكون يتحقق لتلك المهيئة الحاصلة فيه شيء ممّا المدخل فيه للوجود الخارجي، ومن جملته معنى الجوهر والعرض. حيث إنّ المدخل فيه إنّما هو للوجود الخارجي خاصة، كما ذكرت من أنّ الجوهر ما لا يكون بحسب وجوده الخارجي في موضوع، وأنّ العرض ما يكون بحسب وجوده الخارجي في موضوع. فيلزم من ذلك أن لا تدخل تلك المهيئة بحسب وجودها الذهني تحت مقولة من المقولات، وأن لا يصدق عليها معنى الجوهر ولا معنى العرض، فكيف يصدق عليها معنى العرض كما ذكرت؟

قلت: الحال كذلك، إلا أنّ لتلك المهيئة الحاصلة من حيث حصولها في الذهن وقيامها بنفس جزئية نحواً من الوجود العيني أيضاً، كما سيأتي بيانه. فهي بذلك الاعتبار تكون عرضاً ومن مقولة الكيف، سواء كانت هي مهيئة الجوهر أو مهيئة العرض.

ثمّ إنّّه بما ذكره الشيخ في جواب الشبهة الموردة في الجواهر والأعراض كما حَرَرنا بيانه، كما يندفع الشبهة عن ذلك، كذلك تندفع الشبهة إذا أوردت في مطلق الذاتيات ومطلق العرضيات اللازمة للوجود الخارجي.

مثلاً إذا قال قائل: لا يخفى أنّ الصورة الحاصلة من الإنسان هي مهيئة الإنسان مجردة عن الوجود الخارجي، ومن المعلوم أنّ المهيئة الإنسانية مهيئة نوعية معناها الحيوان الناطق، أي التي من شأنها أن يصدر عنها الحسّ والحركة الإرادية وإدراك الجزئيات والكماليات؛ ولا ستره في أنّ تلك المهيئة من حيث إنّها موجودة في الذهن لا يصدر عنها تلك الأمور بالفعل، ولا هي ممّا من شأنه أن يصدر عنه تلك الأمور، فكيف يتخلف عنها

ذاتياتها وما هو من مقتضى ذاتها؟

قلنا في جوابه: إنّا سلّمنا أنّ تلك المهيّة هي المهيّة الإنسانيّة التي هي الحيوان الناطق. لكن نقول: إنّ معنى المهيّة الإنسانيّة أنّها من شأنها أن تصدر عنها تلك الأمور إذا وجدت تلك المهيّة في الأعيان، لا أنّها من شأنها أن تكون يصدر عنها تلك إذا وجدت في الذّهن أيضاً. فهي - سواءً وجدت في العين أو في الذّهن - من شأنها أنّها في وجودها العينيّ يمكن أن يصدر عنها تلك الأمور. فعلى هذا، فصدور تلك الأمور التي هي من مقتضى ذات الإنسان، أو إمكان صدورها عنها ممّا للوجود الخارجيّ مدخل فيه، وإن كان ذاتيّاً له، ولا ضير في أنّه إذا جُرّدت تلك المهيّة عن الوجود الخارجيّ وحصلت في الذّهن، لم تكن صفتها كذلك من حيث إنّها موجودة فيه.

نعم، ربّما يتحقّق لها من حيث وجودها في الذّهن أمور أخرى، كالكلّيّة والجنسيّة والفصليّة وأمثال ذلك ممّا لا مدخل للوجود الخارجيّ فيه، بل إنّما المدخل فيه للوجود الذهنيّ خاصّة. وعلى هذا فقس الحال في مهيّات أخرى وذاتياتها.

وكذلك لو قال قائل: إنّّه لا يخفى أنّه عند ادراكنا أو تعقّلنا مثلاً للحارّ والبارد، أو للحرارة والبرودة، أو المستقيم والمعوج، أو الاستقامة والاعوجاج، يحصل في الذّهن مهيّات تلك الأمور كما ذكرت؛ فيلزم أن يكون الذّهن حارّاً بارداً معوجاً مستقيماً، إذ لا معنى لهذه إلّا ما يحصل فيه مهيّة الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج. وأيضاً يلزم أن تجتمع فيه الأمور المتضادّة من جهة واحدة ويَنصَف بها، فيكون هو متضادّاً كالأمور الحاصلة فيه، وكلّ ذلك باطل بالضرورة.

قلنا في جوابه: إنّّا سلّمنا أنّ الحاصل في الذّهن هو مهيّات تلك الأمور، لكنّا نقول: إنّ تلك الآثار والأحكام مترتبة على وجود تلك المهيّات في الأعيان فقط، فتلك المهيّات سواءً وجدت في الأعيان أو في الأذهان، فمن شأنها أنّها في وجوداتها العينيّة يمكن أن يصدر عنها تلك الآثار والأحكام، ولا محذور في أن لا يترتّب تلك الآثار والأحكام عليها من حيث تجرّدها عن الوجود الخارجيّ، أي من حيث وجوداتها الذهنيّة، لكونها

غير لازمة لوجودها الذهني. مع أن اتّصاف محالّ هذه الأمور لصفاتهما ممّا يتوقّف على أن يكون تلك المحالّ ممّا من شأنها أن تنفعل عنها وتتّصف بها. ولا نسلم أنّ الذهن كذلك؛ ولذلك لا يلزم عند تصوّرنا وإدراكنا الأرض أو السماء مع كون المتصوّر منهما مهيتهما، أن يكون الذهن عظيماً مثلهما. فتبصّر.

ثمّ إن قول الشيخ: <sup>١</sup> «فإن قيل: فالعقل أيضاً من الأعيان. قيل: يُراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفعاليه وأحكامه». إيراد على الجواب الذي ذكره عن تلك الشبهة وجواب عن الإيراد.

بيان الإيراد: أنّه حيث ذكر في الجواب أولاً أنّ معنى الجوهر ومهيته أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، فلا ينافي أن يكون بحسب وجوده الذهني في موضوع، أو رد عليه ثانياً أنّ مهية الجوهر بحسب وجودها في الأذهان أيضاً لها وجود في الأعيان، حيث إنّها - بحسب هذا الوجود - موجودة في العقل، أي النفس. ولا ستره في أن العقل من الموجودات العينية؛ فالموجود فيه أيضاً موجود بوجود عيني. والحال أنّ الجوهر بحسب هذا الوجود العيني موجود في موضوع، فكيف يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود العيني موجوداً في موضوع؟ وكيف يمكن أن يكون مهية الجوهر بأحد الوجودين العينيّين جوهرًا وبالوجود الآخر العينيّ عرضاً؟

وبيان الجواب: أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّه الموجود في عين آخر غير نفس ذلك الموجود، بل المراد بالعين هو عين ذلك الموجود، ومعنى الموجود في العين أنّه الموجود في نفسه وفي حدّ ذاته، مع قطع النظر عن فرض فاضل إياه وعن كلّ ما سواه، وهذا المعنى هو المراد من سائر العبارات التي يعبر بها عنه، كالموجود في نفس الأمر، فإنّ المراد بالأمر هو ذلك الموجود، وبالنفس ذاته، وبالموجود في نفس الأمر الموجود في نفسه وفي حدّ ذاته، مع قطع النظر عمّا ذكر. وهذا المعنى أيضاً يُراد بقولهم: الموجود في الخارج، أي أنّه الموجود في نفسه وفي خارج الذهن، ومع قطع النظر عن فرض الذهن.

وبالجملة، فالمراد من هذه العبارات وأمثالها، كالموجود العينيّ والموجود الخارجيّ، أنّه الموجود في حدّ ذاته بوجود أصيل، سواء كان وجوده في موضوع كالعرض، أم لا كالجوهر، وجوداً يترتب عليه آثاره المطلوبة منه وأحكامه وأفاعيله الخارجيّة. وعلى هذا، فيكون معنى قولهم: الموجود في الذهن والموجود في العقل والموجود في النفس وأمثال ذلك من العبارات، أنّه الموجود بوجود ظلّيّ غير أصيل، وجوداً لا يترتب عليه آثاره وأحكامه وأفاعيله، وإن كان موجوداً في النفس التي هي عين من الأعيان الخارجيّة. نعم لو كان يترتب على وجوده في العقل آثاره المطلوبة، لكان ذلك وجوداً له عينياً أيضاً، لكن باعتبار آخر.

فيلزم ممّا ذكرنا، أنّ كلّ ما هو موجود عينيّ من حيث هو موجود عينيّ يترتب عليه أحكامه لا يكون موجوداً ذهنيّاً من حيث هو موجود ذهنيّ لا يترتب عليه أحكامه المطلوبة منه، وكذا بالعكس، وأنّه لو كان موجود ذهنيّ يترتب عليه آثاره وأحكامه، كان هو من هذه الحيثيّة موجوداً عينياً لا ذهنيّاً.

وكذلك يلزم ممّا ذكرهنا وما ذكر سابقاً من أنّ الجوهريّة والعرضيّة إنّما هما باعتبار الوجود العينيّ من حيث هو وجود عينيّ، أنّ الموجود في الذهن من حيث هو موجود ذهنيّ لا يكون جوهرراً ولا عرضاً، وإن كان صدق عليه أنّه بحيث لو وجد في الخارج والعين، لكان إمّا جوهرراً أو عرضاً. وأنّ الموجود في الذهن لو كان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، وكان ذلك وجوداً عينياً له باعتبار، لكان يصدق عليه أنّه جوهر أو عرض، إلّا أنّه لا يكون إلّا عرضاً، لكونه من هذه الحيثيّة موجوداً في موضوع هو النفس.

وإذا تمهّد ذلك، فنقول: من المعلوم بالضرورة أنّ الصورة العقليّة والمهيّة الحاصلة في العقل من الجوهر مجرّدة ومادّيّة وبسيطة ومركّبة، وأيّ قسم منه لا يترتب عليها من حيث كونها موجودة ذهنيّة تلك الآثار والأحكام والأفاعيل التي تترتب على حقيقته الموجودة في الخارج، فليس وجودها في العقل من حيث هو وجودها فيه، وإن كان



العقل عيناً من الأعيان الخارجية، وجوداً عينيّاً خارجيّاً له. وحيث لا يصدق عليها بحسب هذا الوجود أنّها جوهر، وكذلك لا يصدق على هذا الوجود أنّه وجود عينيّ، فلا يلزم أن يكون مهية الجوهر بحسب وجوده العينيّ موجوداً في موضوع. ولا أن تكون بحسب أحد الوجودين العينيّين جوهرّاً وبالوجود الآخر العينيّ عرضاً. وكذلك من المعلوم بالضرورة أن المهية الحاصلة من العرض، أي أنواع منه كانت، فهي من حيث كونها موجودة ذهنية، ممّا يترتب عليها آثارها وأحكامها المترتبة على حقيقته الموجودة في الأعيان، فليس وجودها في الذهن من حيث لا يترتب عليها آثاره، وجوداً عينيّاً لها، وكذا عرضيتها بهذا الاعتبار، بل باعتبار وجودها في الأعيان وجوداً به يترتب عليها تلك الآثار.

نعم، إن المهية الحاصلة في العقل من الشيء مطلقاً، جوهرّاً كان أم عرضاً، ربّما يترتب عليها من حيث كونها صورة خاصّة قائمة بنفس جزئية، ومن حيث كونها صورة علمية، بعض الآثار التي هي من الآثار العينية، وهي كونها سبباً لانكشاف الأشياء التي هي ذوات الصورة على النفس، واسطة لأن تُدرك بها النفس المعلوم الخارجيّ، وتنال بها مدرّكاتها العينية؛ فلذلك يكون قيامها بالنفس منشأً لا تُصاف محلّها - أي النفس - بالعلم، وبكونها عالمة بمعلومها بسببها، كما يكون الجسم باعتبار حصول السواد فيه - مثلاً - متّصفاً بكونه أسود. والذي يوضح ذلك، أن العلم من جملة ملكات النفس، وقيام ملكاتها بها مطلقاً، سواء كانت فضائل أم رذائل، قيام ووجود عينيّ لها، وبسببه يكون منشأً لترتب آثارها عليها ولا تُصاف محلّها، أي النفس، بها.

ثمّ إنّه حيث كانت الصورة العلمية بهذا الاعتبار موجودة في الأعيان، وكانت موجودة في موضوع، لا استبعاد في كون مهيات الأشياء الحاصلة في العقل - من حيث كونها صوراً خاصّة قائمة بالنفس - موجودة فيها وجوداً يترتب عليه الآثار. سواء كانت هي مهية الجوهر أو العرض، أعراضاً موجودة في موضوع. ولا ينافي ذلك أن تكون تلك المهيات - بحسب حقائقها ووجوداتها العينية في الخارج - غير هذا الوجود العينيّ له في

العقل، بعضها جواهرأ وبعضها أعراضأ، ولذا لا ينافي أن تكون تلك المهيئات بحسب وجودها الذهني، أي من حيث وجودها في ضمن الصّورة العلمية، موجودات ذهنيّة غير مترتبة عليها الآثار المطلوبة، ولا تكون هي جواهرأ ولا أعراضأ.

### في الفرق بين اعتبارات المهيّة

وإن انتهت زيادة إيضاح المقام، فاعلم أنّه كما أن الموجود في الخارج من مهيئات الأشياء، وحقائقها جواهرها وأعراضها لا يكون إلّا جزئياً حقيقياً وشخصاً مشخصاً، حيث إنّ الكلّي - بما هو كلّيّ - ليس له وجود منفرد بنفسه، وإنّما الموجود في العين هو الشخص المعيّن، كما هو المحقّق في محلّه. وأنّ الشّخص الموجود في الخارج على رأي القائلين بوجود الكلّي الطبيعي والطبيعي من حيث هي في ضمن وجود الأشخاص - كما هو رأي الشيخ وغيره من المحقّقين - عبارة عن تلك المهيّة المأخوذة مع الوجود العيني الشّخصي، والملحوظ معها الشّخص الخارجيّ، أي المهيّة بشرط شيء، أي بشرط ذلك الوجود والشّخص. وبعبارة أخرى مجموع المشروط والشرط، أو مجموع العارض والمعروض، وهو موجود في الحقيقة في الأعيان وجوداً يترتّب عليه جميع الآثار المطلوبة منه؛ وكذا هو موصوف بالجوهريّة أو العرضيّة بالذّات، ومدرّك أولاً بالحواس، وبواسطتها تدركه النّفس إن كان هو شخصاً مادّياً. وأمّا إن كان شخصاً مجرداً عن المادّة، فيدركه العقل أولاً وبالذّات لا بتوسّط الحواس، وأنّ تلك المهيّة الملحوظة في ضمن الشّخص، التي هي عبارة عن الطبيّعة من حيث هي التي هي من حيث ذاتها ليست إلّا هي، وليست في حدّ ذاتها لا عامّة ولا خاصّة ولا كليّة ولا جزئيّة ولا مأخوذاً معها شرط من الشروط ولا قيد من القيود إلّا نفسها.

وبالجملة، فهي لا بشرط شيء من كلّ وجه، إلّا أنّها تصلح لأن يقارنها شرط، ويعتبر معها وجود، فتصير هي بذلك أيضاً موجودة وجوداً عينيّاً يترتّب عليه الآثار في ضمن وجود الشّخص. إلّا أنّ وجودها وجود ضعيف بالقياس إلى وجود الشّخص، ووجود

بالعرض وبتوسط وجود الشخص. ولذلك يتّصف أيضاً بالجوهرية أو العرضية بالعرض. إلا أن مدرّكها هو العقل والنفس بذاتها، وليس وجودها في العقل من هذه الجهة وجوداً ذهنيّاً لها، بل وجوداً عينيّاً كما ذكر. كذلك الموجود في النفس والعقل من مهيّات الأشياء جواهرها وأعراضها مجرّدها ومادّيّتها، سواء كانت تلك المهيّة ممّا يمكن أن يكون لها أفراد متعدّدة في الخارج، أو لم يمكن. بل كان نوعها منحصراً في فرد، كالمفارقات، أو لم يمكن أن يكون لها فرد في الخارج أصلاً، كمهيّات الممتنعات. وسواء كان ما يمكن أن يكون لها أفراد متعدّدة، بحيث يكون تلك الأفراد المتعدّدة موجودة في الأعيان، أو يكون كلّها معدومة في الأعيان، أو يكون الموجود منها بعضاً منها واحداً كان أم أكثر مع إمكان الباقي، إنّما يكون مهيّات تلك الأشياء مجرّدة عن تلك الوجودات التي لو كانت هي لتلك المهيّات، لكانت منشأً للآثار المطلوبة منها في الخارج، ومعرّاة عن العوارض الخارجيّة واللواحق التابعة لتلك الوجودات العينيّة وتلك التّشخّصات الخارجيّة، سواء كانت تلك المهيّات منتزعة عن أشياء خارجيّة أم لا، إلا أن تلك المهيّات وإن أخذت في الذهن على أنّها معرّاة عن الوجود العينيّ ومجرّدة عن توابعها، لكنّها - من حيث حصولها في العقل وقيامها بنفس جزئية - يكون لها نحو من الوجود العينيّ أيضاً غير ماهي جرّدت عنه، وهذا الوجود العينيّ وجود عينيّ ضعيف، له باعتبار ترتّب بعض الآثار عليه نسبة إلى الوجود العينيّ، وباعتبار عدم ترتّب جميع الآثار المطلوبة من الوجود العينيّ عليه نسبة إلى الوجود الذهنيّ، فكأنّه برزخ متوسط بين الوجود العينيّ والذهنيّ. فلذلك تكون هي منشأً لحصول العلم بالمعلوم، ومنشأً لبعض الآثار دون كلّها، أي تكون منشأً لما يترتّب عليها من حيث كونها صورة علميّة، أي منشأً لتّصاف محلّها - أي النفس - بالعلم، وبكونها عالمة بمعلومها. وتكون أيضاً باعتبار اقتران هذا النحو من الوجود معها، جزئية وشخصاً خاصاً، حيث إنّها بهذا الاعتبار لاتصدق على كثيرين، فإنّ الصورة الحاصلة في ذهن زيد من الإنسان مثلاً، حيث إنّها حاصلة في ذهنه، لاتصدق على الصّورة الحاصلة في ذهن عمرو منه مثلاً، من حيث هي حاصلة فيه وإحداها غير الأخرى، وإن كانت

أصل المهية المنتزعة من الإنسان الحاصلة في كل من الذهنيين واحدة بحسب الذات والحقيقة، مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنية. وكذلك تكون هي بهذا الاعتبار عرضاً، حيث إنها قائمة بموضوع وموجودة في موضوع هو تلك النفس التي هي حاصلة فيها قائمة بها، سواء كانت هي صورة منتزعة من جوهر أو من عرض. وهذه الصورة بهذا الاعتبار وإن كانت جزئية، إلا أن مدركها هو النفس بذاتها، لكونها حاضرة عندها. كما أن مدركها بالاعتبارين الأخيرين الآتين أيضاً هو النفس بذاتها. وما اشتهر عندهم من أن النفس لا تدرك بذاتها الجزئي من حيث هو جزئي، فإنما هو في الجزئيات المادية المحفوفة بالعوارض المادية، وأما الجزئيات المجردة عنها، فهي تدركها بذاتها.

ثم إنه حيث قلنا بوجود الطبيعة من حيث هي في ضمن وجود الشخص، فتكون هي أيضاً في ضمن وجود هذه الصورة الخاصة التي ذكرنا حالها، وتوسطها موجودة نحو وجودها العيني أضعف منه، يترتب عليها ما يترتب على وجود تلك الصورة من آثارها المذكورة، حيث إن مقتضى القول بوجود الطبيعة من حيث هي في ضمن الفرد، أن ما يترتب على ذلك الفرد من الآثار، يترتب عليها أيضاً بأي وجود كان لذلك الفرد، ولذلك تكون تلك الطبيعة في ضمن تلك الصورة الخاصة جزئية، وإن كانت هي في حد ذاتها ومن حيث هي لا جزئية ولا كلية، وكذا تكون عرضاً مثلها وإن كانت هي مهية جوهرية، لأن ثبوت هذه الصفات للطبيعة من حيث هي في ضمن تلك الصورة، إنما هو بالعرض لا بالذات، فإنها من حيث ذاتها ليست إلا هي، من غير اعتبار أمر آخر معها، كما ذكرنا حالها سابقاً.

ثم إن تلك المهية الحاصلة في العقل إذا أخذت على أنها مجردة عن هذا الوجود العقلي أيضاً كما أنها مجردة عن سائر الوجودات العينية الخارجية وعن توابعها. وبالجمله، إذا أخذت بشرط لا شيء بالنسبة إلى كل وجود عيني وتوابعه، ومع هذا أخذت مقيسة إلى الأشخاص التي تكون لها - إن كان يفرض لها أشخاص - ومقولة عليها، محمولة عليها، مشتركة بين كثيرين، كان لتلك المهية في العقل وجود ذهني، أي وجود

أضعف من المراتب السابقة كلها، لا يترتب عليه أثر ما من الآثار المطلوبة منها في الأعيان، وهي بذلك الاعتبار لا تكون إلا كلية، وحيث لا يترتب عليها أثر من الآثار العينية فهي لا تكون جوهرًا ولا عرضًا.

وهذا معنى قول بعضهم: «إنَّ الطَّبايعَ الكلية من حيث كليتها ووجودها الذهني لا تدخل تحت مقولة من المقولات، ومن حيث وجودها في النفس تدخل تحت مقولة الكيف».

والمحصل أنَّ تلك المهية الحاصلة في العقل إن أخذت بشرط وجودها العقلي الذي هو نحو من الوجود العيني وإن كان ضعيفاً، وبشرط تشخصها الذهني وبشرط قيامها بنفس جزئية، فهي من هذه الحيثية صورة جزئية لا كلية، وعلم لا معلوم. وكذا هو عرض موجود في الموضوع مطلقاً، سواء كانت صورة الجوهر أو صورة العرض. كما أنَّ تلك المهية أيضاً بشرط وجودها في الخارج وجوداً عينيّاً من غير جهة وجودها العيني في العقل، أي من جهة ما يترتب عليها جميع الآثار المطلوبة عنها شخص جزئي موجود في الخارج، ومعلوم لا علم، وهي بحسب ذلك الوجود قد يكون جوهرًا وقد يكون عرضاً. وإن أخذت تلك المهية الحاصلة في العقل لا بشرط وجودها العقلي وتشخصها الذهني، فهي من هذه الحيثية، المهية من حيث هي التي هي في حد ذاتها ليست إلا هي، إلا أنَّها تتَّصف بالعرض في ضمن تلك المهية الموجودة بالوجود الذهني بأوصافها وأحوالها، كالوجود العيني، والجزئية والعرضية سوى وصف كونها علماً، فإنها معلومة لا علم.

كما أنَّ تلك المهية المأخوذة في حد ذاتها لا بشرط شيء، تتَّصف بالعرض في ضمن حقائقها، والمهيات الموجودة في الأعيان بحسب الوجود العيني الذي يترتب عليه جميع الآثار المطلوبة منه، غير الوجود العيني في العقل، بأوصاف تلك الحقائق كالوجود العيني، والجزئية والجوهرية أو العرضية والمعلومية، حيث إنَّ اتَّصاف المهية من حيث هي بالعرض، بأوصاف الماهية الموجودة بالوجود العيني، إنّما هو بحسب ذلك الوجود

العيني خاصة.

وأما إذا أخذت تلك المهية الحاصلة في العقل بشرط لا شيء، أي بشرط عدم أخذ الوجودات العينية وتوابعها معها، سواء كانت تلك الوجودات خارجية أم كانت باعتبار الوجود في العقل، ومع ذلك أخذت مقيسة إلى أفرادها التي تفرض لها ومشاركة بينها. وبعبارة أخرى إذا أخذت بشرط العموم وبشرط عدم الخصوص، من غير أن تكون أيضاً لا بشرط العموم أو الخصوص، فتلك المهية الحاصلة في العقل من هذه الحيثية موجودة بالوجود الذهني الذي لا يترتب عليه شيء من الآثار والأحكام العينية والأفاعيل الخارجية المطلوبة من تلك المهية بحسب وجودها العيني.

وكذلك هي من هذه الحيثية لا تتصف بالجوهرية ولا بالعرضية أصلاً، إذ ليس لها وجود عيني يترتب عليه الآثار من هذه الجهة أصلاً، حتى تتصف بالجوهرية أو العرضية. وكذلك هي من هذه الجهة كلية لاجزئية، ومن هذه الحيثية تكون جنساً أو نوعاً وأمثال ذلك من الأمور التي هي معقولات ثانية، وتفرض هي لها بحسب وجودها الذهني، إلا أنها من تلك الحيثية معلومة أيضاً لا علم.

فتلخص مما ذكرنا، أن اختلاف تلك المهية المعقولة بالكلية والجزئية وبالعلم والمعلومية وبالجوهرية والعرضية وأمثال ذلك، إنما هو باعتبار لا بالذات، ولا حجر في ذلك، إذ كما أن الشيء الواحد يمكن أن يكون باعتبارات مختلفة جنساً ونوعاً ومادة كما علمت فيما سلف، يمكن أن يكون باعتبارات مختلفة متصفاً بالأوصاف المختلفة المتغايرة المذكورة، يدل على ما ذكرنا ما حققه الشيخ في غير موضع من «الشفاء»، مثل ما ذكره في فصل كون الكلية للطبائع الكلية وغيره، فليطالع ثمة. وإنما لم ننقله بعبارة، لكون ذلك موجباً للإطناب، والله أعلم بالصواب.

في الإشارة إلى دفع إشكال آخر هنا

ثم إنك حيث تحققت ما حققناه وتبينت ما حررناه في بيان كلام الشيخ هنا في مقام

دفع الإشكال المورد في الذاتيات ولوازم الوجود الخارجي من حيث الوجود الذهني. فاعلم أن في هذا المقام إشكالاً آخر ربّما يورد في لوازم المهيّات ينبغي التعرّض لدفعه.

بيان الإشكال: أنّه لا يخفى أن لوازم المهيّات كالزّوجيّة للأربعة، والفرديّة للثلاثة، سواء قيل بأنّها لوازم المهيّة من حيث هي، أو بأنّها لوازم المهيّة بكلّا وجوديّة، أي الخارجي والذهني، أنما هي تلزم المهيّة من حيث وجودها الذهني أيضاً، كما تلزمها من حيث وجودها العيني. فالأربعة - مثلاً - كما أنّها إذا وجدت في الخارج تلزمها الزّوجيّة وينتزعها العقل منها، كذلك هي إذا وجدت في الذّهن أيضاً تلزمها الزّوجيّة، وينتزعها العقل منها، لكون المهيّة في كلا الوجودين واحدة، واللازم لازماً لها فيهما. وكما أن محلّ الأربعة بحسب وجودها العينيّ يجب أن يكون متّصفاً بها وكذا بالزّوجيّة، وكذا محلّ الزّوجيّة بحسب وجودها العينيّ يجب أن يكون موصوفاً بها، كذلك محلّهما بحسب وجودهما الذهنيّ وهو النفس، يجب أن يكون متّصفاً بهما إذا حصلتا فيها، فيلزم أن تكون النفس أربعة وزوجاً. وكذا يلزم أن تكون النفس ثلاثة وفرداً إذا حصلت الثلاثة فيها، فيلزم أن تكون زوجاً وفرداً معاً، وكلّ ذلك باطل بالضرورة.

ولا يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الأربعة مثلاً مهيّة إذا وجدت في الخارج كانت زوجاً، كما ذكر في الجواب عن الإشكال في الجوهر والعرض ولوازم الوجود الخارجي، بل في الذاتيات أيضاً، لأنّ الأربعة بحسب وجودها الذهنيّ أيضاً تلزمها الزّوجيّة، مع أنّه قد ظهر ممّا تقرّر سابقاً من أنّ وجودها في الذّهن من حيث حصولها في نفس جزئيّة نوع وجود عينيّ لها. بل نقول على تقدير القول بوجود مهيّات الأشياء في الذّهن، تكون مهيّة الممتنع أيضاً موجودة فيه إذا حصلت في العقل، فإنّه - كما قرّرت سابقاً - وإن لم يكن للممتنع حقيقة موجودة في الخارج، إلّا أنّ له مهيّة موجودة في الذّهن، وإذا حصلت في الذّهن وكانت حالة فيه، يلزم أن يكون محلّها - وهو النفس - موصوفاً بالامتناع، وذلك باطل بالضرورة.

وبيان الجواب: أنَّ الأربعة - مثلاً - وإن كانت إذا حصلت في الذَّهن أيضاً تلزمها الرُّوحيَّة، إلَّا أنَّ اتِّصاف محلِّها بالأربعيَّة أو بالزُّوجيَّة من جملة آثارها المترتبة على وجودها العينيِّ، فإنَّ اتِّصاف كلِّ محلٍّ بما حلَّ فيه من آثار وجوده العينيِّ، وقيام ذلك الحالِّ بذلك المحلِّ قياماً خارجيّاً، يترتَّب عليه جميع الآثار المطلوبة، وليس للأربعة ولا للرُّوحيَّة، بل ولا للثلاثة ولا للفردية ولا للامتتاع بحسب وجوداتها في العقل، وجود عينيِّ كذلك، ولا قيام خارجيِّ، ولذلك لا يتَّصف النَّفس التي هي محلٌّ لها بحسب وجودها الذَّهنيِّ بها أصلاً. نعم إنَّ لها بحسب حصولها في نفس جزئية من حيث حصولها فيها وكونها صوراً علميَّة، نحواً من الوجود العينيِّ الضعيف الذي أثره إنَّما هو اتِّصاف محلِّها بالعلم بها، وهو هنا حاصل بالضرورة. وأمَّا سائر آثار الوجود العينيِّ التي من جملة اتِّصاف المحلِّ بالحالِّ، فلا يترتَّب على وجودها في العقل مطلقاً.

وبذلك يظهر الجواب عن الإشكال في كلِّ لوازم المهيَّات، وكذا في الممتنع، فتدبر. وهذا الجواب الذي ذكرناه هو التحقيق في دفع الإشكال، وعليه مدار ما ذكره جمع من الأفاضل: كالسيِّد الشَّريف والمحقِّق الدَّواني والمحشِّي الشَّيرازيِّ من الأجوبة، وإن كانت عبارة بعضهم في ذلك لا تخلو عن خفاء كما يظهر على من راجع كلماتهم. وأمَّا الجواب الذي ذكره الشارح القوشجيِّ بالفرق بين الحصول في الذَّهن والقيام به، فهو شيء قد تفرَّد به، ولا معنى محصلاً له، لأنَّ القيام بالذَّهن لا معنى له إلَّا الحصول فيه، وكذا الحصول فيه لا معنى له إلَّا القيام به، فالفرق تحكُّم. وتفصيل الإيراد عليه لا يسعه المقام.

وهذا الذي ذكرناه كلَّه، إنَّما هو بيان الجواب عن الإشكال بالوجوه المفصلة المذكورة، على تقدير القول بحصول الأشياء بأعيانها في الذَّهن، كما هو المذهب الحقُّ. وأمَّا الجواب عنه على تقدير القول بوجود الأشياء بأشباحها فيه، فهو وإن كان ظاهراً أيضاً، لأنَّ الموجود في الذَّهن على هذا القول ليس مهية تلك الأشياء، بل أشباحها والصَّور المخالفة لها في كثير من اللوازم، فلا بُدَّ في أن لا يترتَّب عليها ما يترتَّب على



حقائقها الموجودة في الخارج، وعلى وجوداتها العينية. إلا أن هذا المذهب لما كان مبنياً على أصل غير أصيل، كما أشرنا إليه فيما سبق، لم تفصل الجواب على تقديره. وظني أن القائلين بهذا المذهب كأنه دعاهم إليه الفرار عن الإشكال بالوجوه المذكورة، وكأنهم حسبوا أنها إنما ترد على تقدير القول بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن، دون القول بوجودها بأشباحها فيه، فلذلك ذهبوا إلى ما ذهبوا، والله أعلم بالصواب.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى شرح كلام الشيخ الذي كنا بصدده شرحه وتحريره، فنقول: قوله: «والحركة كذلك مهيّتها\* أنها كمال ما بالقوة، وليست في العقل حركة بهذه الصفة» - إلى آخر ما ذكره - بيان نظير لمدّعا، وإيراد شاهد على أن معنى انجوهية للجواهر - أي الوجود - لا في موضوع، سواء كان ذاتياً لها أو عرضياً لازماً لها، لا يطل بكون وجودها في موضوع في العقل، بل معنى الجوهر وحده أنه سواء كان في العقل أولم يكن، فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.

وبيان الشهادة أنه لا ستره في أن الحركة مهيّتها وما هو المأخوذ في حدّها، أنها كمال ما بالقوة، ومعناه أنها إذا وجدت في الأعيان تكون كمالاً لما بالقوة، لا أنها إذا وجدت في العقل أيضاً، تكون من حيث وجودها فيه بهذه الصفة؛ إذ ليست في العقل حركة بهذه الصفة، حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا - مثلاً - حتى يصير مهيّتها محرّكة للعقل، فإنه لو كان في العقل حركة بهذه الصفة، لكانت صفة محلّها وهو العقل، فيلزم أن تكون هي محرّكة لمحلّها، وأن يكون محلّها موصوفاً بها حقيقة، كما في محالّها التي هي محالّها بحسب الوجود العيني، وهي حالة فيها قائمة بها حلولاً عينيّاً وقيماً خارجياً. فيلزم أن يكون العقل متحرّكاً وموصوفاً بالحركة في كلّ مقولة، حتى في الآين مثلاً، وهذا باطل. بل إن معنى كون مهيّة الحركة بهذه الصفة، هو أنها مهيّة تكون

١ - الشفاء - الإلهيات / ١٤٠ و ١٤١.

\* في المصدر: ماهيتها.

في الأعيان، وبحسب وجودها العيني كمالاً لما بالقوة، وإذا حصلت مهيتها في العقل، تكون أيضاً بهذه الصفة، بمعنى أنها في العقل مهية تكون في الأعيان كمالاً لما بالقوة، فليس يختلف كونها في الأعيان وكونها في العقل، فإنها في كليهما على حكم واحد، حيث إنها في كليهما مهية توجد في الأعيان كمالاً لما بالقوة. فلو كنا قلنا: إن الحركة مهية تكون كمالاً بالقوة في الأين - مثلاً - لكل شيء يوجد فيه، ثم وجدت في النفس لا كذلك، لم يلزم منه أن تكون حقيقتها مختلفة، بل إن حقيقتها كما ذكر متحدة. وهي أنها بحسب وجودها العيني كمال لما بالقوة، سواء عقلت أم لم تعقل.

وحيث لا امتناع في ذلك ولا استبعاد فيه في الحركة، كذلك ينبغي أن يكون لا امتناع ولا استبعاد في ذلك في الجوهر.

وقوله: «وهذا كقول القائل إن حجر المغناطيس حقيقته أنه حجر يجذب الحديد» - إلى آخر ما ذكره - إيراد نظير آخر وشاهد آخر. مفاده أنه كما أن حقيقة الشيء لا تختلف بحسب اختلاف أحكامه بحسب الوجود العيني والوجود الذهني، إذا كان حكمه يترتب عليه بحسب وجوده العيني، وكان ذلك الحكم لا يختلف بحسب ذلك الوجود كما في الجوهر والحركة، فكذلك لا يختلف حقيقة الشيء بحسب اختلاف أحكامه في وجوده العيني أيضاً، إذا كان حكمه الذي يترتب عليه بحسب وجوده العيني مما يكون مشروطاً بأمر ومختصاً بحالة مخصوصة. كأن يكون لازماً لوجوده الخارجي، ويكون ترتب ذلك الحكم عليه بالفعل مشروطاً بشرط، وإن كان من شأنه أن يكون له ذلك الحكم مطلقاً، وكان لا يختلف أصلاً.

وبيان الشهادة أن قول القائل: إن حجر المغناطيس حقيقته أنه يجذب الحديد، معناه: أنه إذا وجد مقارناً لحديد جذبه، فإذا وجد مقارناً لجسمية كف الإنسان ولم يجذبه، ووجد مقارناً لجسمية حديد فجذبه، فلم يجب أن يقال: إنه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد؛ بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة، وهو أنه حجر من شأنه أن

يجذب الحديد، فإنه إذا كان في الكفّ أيضاً، كان بهذه الصّفة، كما أنّه إذا كان عند الحديد أيضاً، كان بهذه الصّفة.

وحيث لا امتناع ولا استبعاد في ذلك بحسب وجود واحد، أعني الوجود الخارجي، وكان لا يختلف بذلك حقيقة ذلك الشيء الواحد، كذلك لا امتناع ولا استبعاد في ذلك بحسب الوجودين، أعني الخارجي والذهني، ولا اختلاف حقيقة لذلك الشيء.

وحيث عرفت ذلك، عرفت أنّ حال مهيّات الأشياء في العقل أيضاً بهذه الصّفة، وليس إذا كانت في العقل في موضوع، فقد بطل أن يكون في العقل مهيّة ما في الأعيان ليست في موضوع.

وقوله<sup>١</sup>: «فإن قيل: قد قلتم إنّ الجوهر هو مهيّة لا تكون في موضوع أصلاً، وقد صيرتم مهيّة المعلومات في موضوع. فنقول: قد قلنا: إنّ لا يكون في موضوع مهيّة أصلاً» إيراد وجواب عنه.

وتوجيه الإيراد: إنكم قلتم: إنّ الجوهر هو مهيّة لا تكون في موضوع أصلاً، وقد صيرتم مهيّة المعلومات من حيث كونها معلومة موجودة في الذّهن في موضوع، فكيف هذا؟

وتوجيه الجواب أنّا حيث قلنا: إنّ الجوهر ما لا يكون بحسب وجوده العينيّ الذي يترتب عليه جميع الآثار المطلوبة منه في موضوع والحال أنّ مهيّة المعلومات الحاصلة في العقل من الجواهر، ليست بحسب ذلك الوجود العينيّ في موضوع، فقد قلنا: إنّ الجوهر ما لا يكون في موضوع أصلاً بحسب وجوده العينيّ القويّ المعتبر في جوهريّته، وعرضيّة تلك المهيّات بحسب وجودها الذهنيّ لا ضير فيها، كما بيّنا وجهه.

وقوله<sup>٢</sup>: «فإن قيل: فقد جعلتم مهيّة الجوهر أنّها تارة تكون عرضاً وتارة جوهرًا،

١- الشفاء - الإلهيات / ١٤٢.

\* في المصدر: الجوهر هو ما ماهية... ماهية... موضوع في الأعيان... فد جعلتم ماهية.

٢- الشفاء - الإلهيات / ١٤٢.

وقد منعتم هذا. فنقول: إننا منعنا أيضاً أن يكون \* مهية شيء، توجد في الأعيان مرة عرضاً ومرة جوهرًا، حتى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، وفيها لا تحتاج إلى موضوع البتة، ولم نمنع أن \* تكون معقولة تلك المهية عرضاً، أي أن تكون موجودة في النفس لا كجزء».

### إيراد آخر وجواب عنه أيضاً

توجيه الإيراد: إنكم حيث جعلتم مهية الجوهر بحسب وجوده العيني لا في موضوع، وبحسب وجوده العقلي الذي هو نوع من الوجود العيني في موضوع، فقد جعلتم مهية الجوهر تارة جوهرًا وتارة عرضاً، فكيف هذا وقد منعتم ذلك؟

وبيان الجواب: إننا قد منعنا أن يكون مهية الجوهر تارة جوهرًا وتارة عرضاً بحسب وجود واحد عيني قوي هو المعتبر في جوهريته، وهو الوجود العيني الخارجي الذي يترتب عليه جميع أحكامه وآثاره، مع قطع النظر عن الوجود العقلي، وإن كان هو باعتبار ما وجوداً عينياً ضعيفاً لا يترتب عليه جميع آثاره، بل بعضها كما ذكرنا فيما مضى، ولم نمنع أن يكون مهية الجوهر بحسب الوجود العيني القوي الخارجي جوهرًا، وبحسب الوجود العقلي - وإن كان هو نوعاً من الوجود العيني الضعيف - عرضاً، أي موجودة في النفس لا كجزء.

وقوله<sup>١</sup>: «ولنائل أن يقول: فمهيّة \* العقل الفعّال والجواهر المفارقة أيضاً كذا يكون حالها، حتى يكون المعقول منها عرضاً» - إلى آخر ما ذكره - إيراد آخر على ما ذكره. بيانه: أن ما ذكرت من أنه يمكن أن يكون مهية شيء موجود في الأعيان جوهرًا لا يحتاج إلى موضوع، وإن كانت معقولة تلك المهية تصوير عرضاً، أي أن تكون في النفس لا كجزء، على تقدير تسليمه، إنما يسلم فيما إذا كانت الصورة العقلية منها مخالفة،

١ - الشفاء - الإلهيات ١٤٢ / ١.

\* في المصدر: نكون ماهية... أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضاً، أي تكون... فماهية.

- ولويوجه - للحقيقة الخارجية الموجودة في العين؛ كأن تكون الصورة العقلية والمهيئة المجردة مهيئة منتزعة من أمر أو أمور حاصلة في الأعيان، ينتزعاها العقل منها بعد تجريدها عن العوارض المكتنفة تجريداً يتولاه العقل، كما في المعنى الكلي من الجوهر المنتزع من الجواهر الشخصية العينية بعد تجريدها عن العوارض والمشخصات.

وأما فيما لا تكون هناك مخالفة بين الصورة المعقولة والحقيقة العينية، فلا نسلم ذلك. وهذا كما في الصورة العقلية من العقل الفعال والجواهر المفارقة، حيث إن المعقول منها لا يخالفها، إذ المعقولة منها لذاتها معقولة من غير احتياج إلى تجريد عن العوارض المشخصة، لأنها لذاتها مجردة عن المادة وعلاقتها وعوارضها، لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل.

ومحصل الجواب عن هذا الإيراد: أن الصورة العقلية من العقل الفعال والجواهر المجردة أيضاً مخالفة لحقائقها الخارجية، لأن الصورة العقلية منها أيضاً عبارة عن مهيئاتها المجردة عن وجوداتها العينية، وعن العوارض المكتنفة، كما في الصورة العقلية الكلية المنتزعة من الجزئيات المادية، حيث إن الشيء بوجوده العيني الذي يترتب عليه آثاره، لا يحصل في الذهن، وإلا لكان الذهن خارجاً، ولم يحصل فرق بين الموجود العيني والموجود الذهني.

وحينئذ ففي كلتا صورتين يجب أن يكون تجريد عن الوجود الخارجي وعن تلك العوارض، إلا أن التجريد عن الوجود الخارجي في كلتا صورتين، إنما هو بعمل يتولاه العقل. وأما التجريد عن العوارض، فهو في الصورة الكلية المنتزعة إنما بتعمل العقل، وفي تلك المجردات ليس بتعمله، إذ هي في حد ذاتها مجردة عنها، بل إنما هي تحصل في العقل مجردة عنها كما هي عليه في الواقع، فيكون قد كفي المؤنة في تجريدها.

فعلى هذا، فأصل التجريد مشترك بينهما وهو في تلك الصور الكلية بالقياس إلى الوجود الخارجي وتلك العوارض جميعاً بعمل العقل، وفي المعقول من تلك الجواهر المجردة المفارقة بالنسبة إلى الوجود الخارجي بعمل العقل أيضاً، وبالنسبة إلى تلك

العوارض لا بعمله. وهذا كما أنَّ المعقول من الممتنعات والمعدومات في الخارج ليس إلا مهياتها المجردة عن الوجود الخارجي وعن توابعه، ومع ذلك فليس يحتاج العقل إلى عمل في تجريدها عنها، إذ ليس لها وجود عيني أصلاً حتى يجردها العقل عنه، بل هي إنما تحصل في العقل مجردة عنها على ما هي عليه في الواقع.

فظهر أنَّ المعقول من تلك الجواهر المفارقة أيضاً يخالف حقيقتها بوجه، كما في تلك الصور الكلية، فجاز أن تكون حقائقها جواهرًا، والمعقول منها عرضاً، وحينئذ فلا نقض بالجواهر المجردة التي وجودها زائد على ذواتها، ويمكن تجريدها عنه.

نعم لو كان شيء من الأشياء ممّا لا يمكن تجريده عن الوجود الخارجي، لأجل كون وجوده عين ذاته، وكون تجريد الشيء عن نفسه ممتنعاً، كما في ذات الواجب تعالى، فليس هناك حقيقة ومهية متغايرتان، بل أنَّ مهية عين حقيقته، وهما عين وجوده بالحقيقة، ولا يمكن هناك حصول مهية مجردة عن الوجود الخارجي في العقل، حتى يمكن له أن يدركه. ولذلك قالوا: إنه لا يمكن للعقل إدراك كنه ذاته تعالى، ومعناه: أنه ليس له كنه، حتى يمكن أن يعقل، إذ الكنه عبارة عن المهية المجردة عن الوجود الخارجي، وهي منفية في شأنه تعالى وتقدس. لا أنَّ له كنهًا ولا يمكن إدراكه؛ فتبصر. وهذا الذي ذكرنا هو تلخيص السؤال والجواب مع بعض زوائد.

وأما تحرير كلام الشيخ فيهما، فهو أنه لقائل أن يقول: فمهمة العقل الفعّال والجواهر المجردة المفارقة أيضاً يلزم أن يكون حالها - كما ذكرت في الجواهر - غيرها، من كون حقائقها جواهر والمعقول منها عرضاً، إلا أنَّ ذلك لا يصح فيها، لأنَّ المعقول منها لا يخالفها، لأنَّها لذاتها معقولة من غير احتياج إلى تجريد في تعقلها. وحيث لم يكن هناك اختلاف في الذات، باعتبار الوجود العيني والذهني، فمن أين يحصل الاختلاف بالجوهريّة والعرضيّة؟

فنقول في جواب هذا القائل: إنه ليس الأمر كما ذكرت: من أنَّ المعقول منها لا يخالفها؛ فإنَّ معنى قولنا: «إنَّها لذاتها معقولة» هو تعقل ذاتها بذاتها، وإن لم يعقلها غيرها،

وأيضاً أنها مجردة عن المادّة وعلاقتها لذاتها لا بتجريدٍ يحتاج أن يتولاه العقل.  
وأما إن قلنا: إنّ هذا المعقول منها يكون من كلّ وجه هي أو مثلها، أو قلنا: إنّهُ ليس  
يحتاج إلى وجود المعقول منها، إلّا أن يوجد ذاتها بهويّتها العينيّة الخارجيّة في النّفس،  
وتكون تلك الهويّة الخارجيّة هي بعينها صورة علميّة حاصلة للنّفس، فقد أحلّنا، أي قلنا  
قولاً محالاً، فإنّ ذاتها بوجودها العينيّ مفارقة عن المادّة وعن علاقتها، حتّى عن  
الحصول في شيء ولشيء، ولا يصير نفس ذاتها بوجودها العينيّ صورة لنفس إنسان،  
وصورة علميّة لها، ولو صارت ذاتها بوجودها العينيّ صورة لنفس، لكانت تلك النّفس قد  
حصل فيها صورة كلّ شيء، وعلمت كلّ شيء بالفعل، إذ ذات العقل الفعّال مثلاً بوجوده  
العينيّ ذات حصل فيها صورة كلّ شيء وعالمة بكلّ شيء.

فإذا حصلت هي بوجودها العينيّ الذي يتّبع حصولها حصول ما فيها بأجمعها في  
نفس، يلزم أن يكون النّفس الحاصلة هي فيها عالمة بكلّ شيء بالفعل والوجدان يشهد  
بكذبه.

وأيضاً لو كانت كذلك، لكانت تصوير ذات العقل الفعّال والجواهر المجردة صورة  
لنفس واحدة، وتبقى النّفس الأخرى ليس لها الشيء الذي تعقله، حيث إنّ المفروض  
أنّه قد استبدّ بها نفس واحدة، وانفردت بحلولها فيها وحصولها لها وبكونها صورة لها،  
فلم يمكن أن تكون هي صورة لنفوس أخرى، ولا أن تعقلها نفس أخرى غير النّفس  
العاقلة لها أولاً. إذ لو أمكن ذلك لأمكن كون شيء واحد بالعدد موجوداً بوجود عينيّ  
أصيل منفرد بذاته صورة لموادّ كثيرة كنّفوس متعدّدة، لا بأن يؤثّر فيها، بل بأن يكون هو  
بعينه بوجوده العينيّ الشّخصيّ منطبّعاً في تلك المادّة وفي أخرى وفي أخرى، وهذا  
محال بأدنى تأمل، قد أشرنا إلى امتناعه في الكلام في النّفس وفي مواضع أخرى.

نعم لو كان شيء واحد بالعدد صورة لموادّ كثيرة ونفوس متعدّدة، بأن يؤثّر فيها، كان  
يحصل في كلّ مادة منها وفي كلّ نفس من تلك النّفوس صورة منتزعة منه، أي مهيتة  
المجردة عن الوجود العينيّ وعن العلائق المادّيّة، وتتأثّر تلك المادّة وتلك النّفس عنها

و تقبلها.

وبعبارة أخرى أن تنتزع كل نفس من تلك النفوس صورة من ذلك الشيء الواحد بالعدد، ومهيبة مجرّدة منه، وتحصلها وتجعلها حاصلة في ذاتها فتقبلها، لكان لا مانع من ذلك ولا استحالة فيه.

وحيث عرفت أنّ ذوات تلك الأشياء - أي العقل الفعّال والجواهر المجرّدة - لا توجد بوجوداتها العينية في النفس إذا عقلتها، عرفت أنّها عند كونها معقولة إنّما تحصل في النفس مهيّاتاً المجرّدة عن الوجود العينيّ وعن لواحقه، كما في غيرها من المعقولات، فثبت عندك إذن أنّ تلك الأشياء إنّما تحصل في القوى البشرية معاني مهيّاتاً المجرّدة، لا ذواتها بوجوداتها الشخصية العينية، ويكون حكمها كحكم سائر المعقولات من الجواهر التي هي مهيّات كلّية مجرّدة عن الوجود الخارجي وعن المادّة وعلاقتها إلّا في شيء واحد، وهو أنّ تلك الجواهر المادّية تحتاج إلى تفسيرات وتجريدات عن الوجود العينيّ وعن المادّة وعن علاقتها حتّى يتجرّد منها تعقّل، وهذه الأشياء والذوات العقلية لا تحتاج إلى شيء غير أن يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس، أي لا تحتاج إلى تفسير وتجريد عن المادّة وعلاقتها، لكونها في حدّ ذاتها مجرّدة عنها، وقد كُفّت النفس المؤنة في تجريده عنها، فتتطبع هي كما هي عليه فيها، وإن كانت تحتاج إلى تجريد عن الوجود العينيّ، كما في غيرها من المعقولات.

وحيث تحقّقت ما حقّقناه، تبَيَّن أنّ هذا الذي قلناه إنّما هو نقض حجة المحتجّ، أي القائل المذكور الذي ادّعى أنّ المعقول من العقل الفعّال والجواهر المفارقة لا يخالفها، فلا يجوز أن يكون عرضاً، وليس فيه إثبات ما يذهب إليه.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «نقول: إنّ هذه المعقولات سبّين من أمرها بعد، أنّ ما كان من الصّور الطبيعيّة والتعليمات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته». - إلى آخر ما ذكره في الفصل - إعادة بيان لما ذكره قبل، مع زوائد ومزايا، وفيه إشارة إلى أمور.



منها: أنَّ المعقول من الجواهر المفارقة إنما يكون مهياتها المجردة عن الوجود العيني وعن المادة وعلائقها.

ومنها: أنَّ المعقول من الأشياء المادية التي قيامها بالمادة بحسب الوجود العيني كذلك أيضاً، سواء كانت تلك الأشياء بحسب الحدّ أيضاً متعلّقة بالمادة، كالصور الطبيعية، أو لم تكن بحسب الحدود متعلّقة بها، كالتعليمات، مثل التقعير والتريع والتثليث وأمثالها ممّا هو بحسب الحدّ يمكن أن يتصور مجرداً عن المادة، لكنّه بحسب الوجود الخارجي متعلّق بها. وأنَّ القول بأنَّ الصور الطبيعية والتعليمات يجوز أن تقوم مفارقة بذاتها، وأنَّ العقل ينالها مجردة من غير أن يتعرّض لمادة تقارنها، حيث إنَّ العقل لا ينال إلا المفارقات عن المادة - وهي بهذا الاعتبار معلومة - باطل، وهذا القول هو ما حكاه في «الشفاء» عن أقوام من الأوائل: قال: «وظنّ<sup>\*</sup> قوم أنَّ القسمة توجب وجود شيء في كل شيء، كإنسائين في معنى الإنسانيّة، إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبديّ لا يتغيّر، وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً، فسوّا الموجود المفارق موجوداً<sup>\*</sup> مثالياً، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعيّة صورة مفارقة هي المعقولة، وإياها يتلقّى العقل، إذ كان المعقول أمراً لا يفسد، وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد.

وجعلوا العلوم والبراهين تنحون نحو هذه وإياها تتناول. وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يُفرطان في هذا الرأي، ويقولون: إنَّ للإنسانيّة معنى واحداً موجوداً تشترك<sup>\*</sup> فيه الأشخاص وتبقى<sup>\*</sup> مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها، وجعلوا الأمور التعليميّة التي تفارق بالحدود مستحقّة للمفارقة بالوجود، وجعلوا ما لا يفارق بالحدّ من الصور الطبيعيّة لا يفارق بالذات، وجعلوا الصور الطبيعيّة إنما تتولّد بمقارنة تلك الصور التعليميّة للمادة،

١ - الشفاء - الإلهيات / ٣٦٠ و ٣٦١.

\* في المصدر: فظنّ... وجوداً مثالياً... ويقولان... يشتركون... ويفنى.

كالتقدير فإنه معنى تعليمي، إذا\* قارن المادة صارت فطوسة، و صار معنى طبيعياً، وكان للتقدير من حيث هو تعليمي أن يفارق\*، ولم يكن له من حيث هو طبيعي أن يفارق.

وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصّور هي المفارقة، وأما التعليمات فإنها عنده معانٍ بين الصّور\* و بين المادّيات، فإنها، وإن فارتقت في الحدّ، فليس يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا في مادّة. - إلى آخر ما ذكره في ذلك الفصل -.

و ذكر مذاهب أخرى في ذلك وأبطلها وناقضها.

وبالجملة، ففيما ذكره هنا إشارة إلى إبطال ما حكاه ثمة وأبطله، أي إلى أن القول بالمثل التي قال بها أفلاطون وغيره، وقالوا أنها قائمة بالذات مجردة عن المواد، وهي بهذا الاعتبار معقولة من الأشياء المادّية، سواء صوراً طبيعياً أو تعليمات، باطل كما أبطلناه في موضع آخر، وعلى تقدير تسليم جواز كونها مفارقة الذات، فهي أيضاً لا يمكن أن تكون بوجودها العينيّ علماً ولا معلوماً لنا، بل المعقول منها أيضاً إنما هو مهيّاتها المجردة، كما في الذوات المفارقة.

ومنها أن الصّورة العلميّة الحاصلة من كلّ شيء، مجرد أو مادّي، جوهر أو عرض، فهي عرض في النّفس، كما مرّ. وهذا الذي ذكرنا إنما هو بيان مقاصده في هذا المقام. وأما تحرير كلامه، فهو أن هذه المعقولات مطلقاً سبّين من أمرها بعد في موضع نبطل فيه المثل الأفلاطونيّ ونحوها، أن ما كان من الصّور الطبيعيّة والتعليمات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون هو في وجوده العقليّ وبحسب كونه معلوماً في عقل أو في نفس، وما كان من أشياء مفارقة عن المادّة بحسب وجوده العينيّ كالذوات المجردة، فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا، ليس هو علمنا بها، أي ليس وجودها العقليّ وجودها من حيث كونها معلومة لنا حاصلة في عقولنا نفس وجودها لنا بوجودها العينيّ، الذي هي بذلك الوجه مباينة لنا، ولا يمكن أن تصير صورة لنفس إنسان كما مرّ، بل يجب أن تتأثر عنها، أي أن تحصل مهيّاتها لنا، بحيث يمكن أن تصير صورة

\* في المصدر: فإذا قارن... وإن لم يكن... الصّور والمادّيات.

لنفوسنا، و تقبلها و تتأثر عنها، فيكون ما تتأثر عنها، أي تأثرنا عنها وانفعال نفوسنا عنها، أو الشيء الذي به تتأثر عنها، أي الصورة العلمية و الكيفية الحاصلة في نفوسنا هو علمنا بها، أي منشأ لحصول العلم بها و انكشافها علينا، و تكون تلك المهية الحاصلة معلومة لنا كالأمر الخارجي. وكذلك لو كانت صور مفارقة و تعليميات مفارقة وجوزناها، فإنما يكون علمنا بها هو ما يحصل لنا منها من التأثر، أو الكيفية الحاصلة، ولم تكن أنفسها بحسب وجوداتها العينية المفارقة المبينة لنا، توجد لنا منتقلة إلينا، لأننا قد بينا بطلان هذا في مواضع، و قد بينا فيما سلف أيضاً أن الموجود العيني بوجوده العيني لا يمكن أن يحصل في نفس، و لا أن يصير صورة لنفس، بل الموجود لنا من تلك الصورة المفارقة أيضاً - كما في غيرها من الذوات المجردة - هي الآثار الحاصلة منها الحاكية لا محالة، و هي مهياتها المجردة.

و بالجملة، فتلك الآثار الحاكية لها هي علمنا بها باعتبار، و معلومة لنا باعتبار آخر. و ذلك إما أن يحصل لنا في أبداننا و أجسامنا أو في نفوسنا. و الأول باطل، إذ قد بينا في موضعه استحالة حصول ذلك في أبداننا، حيث إن الوجود في المادي - من حيث هو موجود في المادي - لا يكون إلّا مادياً، و هذا باطل، إذ قد بينا في مواضع - و سنبين أيضاً - أن تلك المعقولات من حيث كونها معقولات مجردة عن المادة، فبقي أنها تحصل في نفوسنا.

ثم نقول: إن تلك المعقولات الحاصلة في النفس، لأنها في الحقيقة آثار في النفس لا ذوات تلك الأشياء المعقولة، حيث إن ذواتها وجوداتها لا تحصل للنفس، و لا أشياء أخرى هي أمثال لتلك الأشياء، قائمة تلك الأمثال بذواتها لا في مواد بدنية أو نفسانية. حيث إنها لو كانت كذلك، يلزم أن يكون ما لا موضوع له يتكرر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه، لأن الصورة العلمية من حيث كونها صورة علمية، و إن كانت حاصلة من ذات واحدة، فهي باعتبار تعدد النفوس التي هي حاصلة فيها متعددة متكررة، و إذا كانت قائمة بذاتها لا في مواد بدنية أو نفسانية، أي كانت بحيث لا موضوع لها بوجه، يلزم أن يتكرر

نوعها بلا سبب يتعلّق به بوجه، وهو محال كما تبين في موضعه.

وحيث كان كذلك، فهي قائمة إمّا في موادّ بدنيّة أو نفسانيّة.

والأوّل باطل، فبقي أن تكون هي قائمة في موادّ نفسانيّة، أي قائمة في النفس، بحيث كانت النفس موضوعة لها، فثبت أنّها أعراض في النفس، وهذا هو المطلوب. وقد تمّ بذلك تحرير كلام الشيخ واتّضح بيان بعض ما كنّا بصدده، من بيان معنى الإدراك وكيفيّته، وبيان أصناف الإدراكات التي للإنسان وكيفيّة إدراك المعاني الكلّيّة وتعقّل المعقولات. ومنه اتّضح بيان كون المعاني الكلّيّة والمعقولات الحاصلة في النفس بذاتها مجردة عن المادّة وعلاقتها، وهذا أيضاً أحد المقاصد في هذا الباب.

والحاصل أنّه اتّضح أيضاً بما ذكرنا، أنّ ما يحصل في العقل من الأشياء المعقولة إمّا هو مهيّاتها مجردة عن المادّة وعن علاقتها، سواء كان ذلك لا بتجريد يتولّاه العقل، بل بوجود المعنى كما هو عليه فيه، كما في المعقول من الذوات المفارقة عن المادّة، وبتجريد يتولّاه العقل، كما في غيرها من المادّيّات. فلا يقتضي ذلك المعقول مطلقاً - من حيث هو معقول - ما يقتضيه المادّيّ من حيث هو مادّيّ، من حدّ من الكمّ والكيف والوضع والأين ونظائرها ممّا هو تابع للمادّة. بل المهيّة المعقولة من حيث هي معقولة مجردة عن المادّة وعن تلك اللواحق أجمع، وإن كانت بحسب وجودها العينيّ ممّا يعرضها تلك اللواحق التابعة للمادّة. فالذوات المجردة المفارقة إن كان لها وجود في الخارج، فهي كما أنّها في الوجود العينيّ مجردة عن المادّة وتوابعها، كذلك هي في وجودها العقليّ مجردة عنها. إذ المفروض أنّها كما هي عليه منطبعة في النفس. وكذلك الإنسان مثلاً، وإن كان بحسب وجوده العينيّ شخصاً جزئياً محفوظاً بالمادّة وعوارضها، لكنّه بحسب وجوده العقليّ ليس كذلك، بل هو أمر كليّ مجرد عنها. لأنّه لو كان في وجوده العقليّ مادّيّاً محفوظاً بتلك العوارض، أي محفوظاً بمقدار معيّن وأين معيّن وكيف معيّن ووضع معيّن وغير ذلك، لم يكن ملائماً لما ليس له ذلك، فلا يكون كليّاً مشتركاً بين كثيرين، هذا خلف.

وحيث تحقّقت ما تلوناه عليك، وتبيّنت أنّ الصّورة العقليّة مطلقاً يجب أن تكون

من حيث وجودها العقلي مجردة عن المادة و علاقتها، تبيّنت أنّ النفس الناطقة الإنسانية التي هي مدركة بذاتها لتصور العقلية المجردة، وهي حاصلة فيها بذاتها، يجب أن تكون هي أيضاً مجردة عنها مثلها. إذ لو لم تكن هي مجردة مثلها، بل كانت مادية محفوفة بعوارض مادية، ولا أقلّ بوضع معين، للزم أن تكون الصورة العقلية الحائلة فيها بذاتها العارضة لها غير مجردة أيضاً، لأنّ اختصاص المحلّ بالمقدار المعين والأين المعين والكمّ المعين والكيف المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحالّ فيه بذلك، ولا أقلّ باختصاصه بالوضع المعين. هذا خلف

وبعبارة أخرى: الصورة العقلية ليست بذات وضع، وكلّ حالّ في ماديّ، جسم أو جسمانيّ، فهو ذو وضع، فليس محلّها - أي النفس - مادية، بل مجردة عنها مثلها. وبما ذكرنا تمّ بيان أنّ النفس الإنسانية الناطقة - من حيث هي - مدركة للمعاني العقلية، مجردة عن المادة وعن توابعها، مثل تلك الصورة العقلية، إلّا أنّ تلك الصور مجردة قائمة بغيرها هو النفس، والنفس مجردة قائمة بذاتها. وأضح البرهان على ذلك، وهو أيضاً من مقاصد الباب، بل ما ينتهي إليه المقاصد الأخر.

ولا يخفى عليك أنّ هذا البرهان - على التقرير الذي قرّناه - برهان واضح تامّ لا يرد عليه شيء من الاعتراضات التي أوردوها عليه أو يمكن أن تورّد.

### في الإشارة إلى دفع شكوك وأوهام ربّما يمكن أن تورد على دليل تجرّد النفس الإنسانية الناطقة

مثل ما قيل: إنّ هذا البرهان مبنيّ على أنّ العلم والإدراك إنّما هو برتسام صورة المعلوم والمدرك في ذات العالم والمدرك، وهذا غير مسلّم، لجواز أن يكون بانكشاف الأشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها، بل في مجرد آخر، فيلاحظها النفس من هناك، كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها. بل يجوز أن يكون العلم مجرد انكشاف، من غير أن يرسم صورة شيء في شيء أصلاً.

فإنّ هذا الاعتراض مندفع عنه، لأنّا قد بيّنا فيما سبق أنّ العلم بالمعنى المصدري وإن كان عبارة عن انكشاف شيء على شيء، لكنّه بمعنى ما يحصل به الانكشاف إنّما هو صورة حاصلة من شيء في شيء. وبيّنا أيضاً هنالك أنّه ما لم يحصل تلك الصّورة الحاصلة، لا يحصل العلم ولا الإدراك مطلقاً. إلّا أنّ الصّورة الحاصلة من الشيء الجزئيّ المادّي، إنّما تحصل في آلات النّفس وتوسط حصولها فيها وإدراك قواها لها، تكون هي مدرّكة للنّفس بالإدراك الحصريّ، إذا أخذ كونها صورة للمعلوم ومعلومه، أو بالإدراك الحضورى إذا أخذ كونها علماً وحاضرة بذاتها عند النّفس. والصّورة الحاصلة من المفارق الجزئيّ، وكذا الصّورة العقلية الكلّية، إنّما تحصل في النّفس بذاتها، فما لم تحصل تلك الصّورة الحاصلة المدرّكة في ذات المدرك، لم يحصل الإدراك. فتلك الصّورة هي الأصل في كونها منشأ للإدراك والعلم، وإن كان يحصل هناك انفعال خاصّ وإضافة خاصّة أو فعل خاصّ أيضاً، ولتناقش في إطلاق اسم العلم أو الإدراك عليها.

فما ذكره هذا القائل، من أنّ العلم يجوز أن يكون بمجرد انكشاف الأشياء على النّفس من دون ارتسام صورها فيها، بل في مجرد آخر، أو من دون ارتسام صورة شيء في شيء أصلاً، باطل.

وأيضاً إنّنا لا ننفي أن يكون صور الأشياء مرتسمة في مجرد آخر كالعقل الفعّال مثلاً، فيلاحظها النّفس من هناك، كما في حالة زهرها عنها واتّصالها بالعقل الفعّال فيلاحظها فيه، إلّا أنّنا ندعي أنّها عند ملاحظتها تلك الصورة فيه، تحصل تلك الصّورة كما هي عليه في النّفس باتّصالها به، وهذا معنى ملاحظتها إيّاها من هناك، فتبصر.

ومثل ما قيل: سلّمنا أنّ العلم بارتسام الصّورة، لكن جاز أن لا تكون تلك الصّورة مساوية للمعلوم في تمام المهيّة، بل يكون كنقش الفرس على الجدار، وحينئذ لا يكون هذه الصّورة مجردة، بل المجرد ما له هذه الصّورة. وليس يلزم من اتّصاف هذه الصّورة بالعوارض المادّيّة، أن لا يكون ذو الصّورة مجرداً عنها، فإنّه أيضاً مندفع عنه، حيث إنّ ما ذكره مبنيّ على أنّ تلك الصّورة عبارة عن أشباح الأشياء، كما هو عند القائلين بحصول

الأشياء بأشباحها في الذهن. وقد بينّا بطلان هذا المذهب، وبينّا أنّ تلك الصورة عبارة عن مهيئات الأشياء بأعيانها في الذهن مجردة عن المادة وعن علاقتها، فتذكر.

ومثل ما قيل: سلّمنا كون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام المهيّة، لكن لا نسلم أنّ اتّصاف النفس الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتّصاف ما يحلّ فيها بها، فإنّ اتّصاف المحلّ بصفة، لا يوجب اتّصاف ما حلّ فيه بها. ألا يرى أنّ الجسم يتّصف بالبياض، مع أنّ الحركة الحادثة فيه لا تتّصف به؟ سلّمناه، لكنّ اتّصاف الصورة الحادثة في النفس بهذه العوارض من قبل محلّها، لا ينافي تجرّدها عنها بحسب ذاتها. وبعبارة أخرى، يمكن أن تكون تلك الصورة بالذات مجردة، وتوسط محلّها مادّية. أي أن يكون كونها مادّية بالعرض، كما في الطبيعة من حيث هي، فإنّ طبيعة الإنسان مثلاً من حيث هي هي مجردة، وهي من حيث وجودها في ضمن الأشخاص الخارجيّة مادّية.

ويؤيد ذلك أنّه إذا جاز أن يكون الشيء بحسب وجوده العينيّ جوهرًا، وبحسب وجوده الذهنيّ عرضًا كما ذكرت، فلم لا يجوز أن يكون الشيء بحسب ذاته من حيث هي، أو بحسب ذاته من حيث الوجود العينيّ مجردًا عن المادّة وتوابعها، وبحسب وجوده الذهنيّ مادّيًا محفوظًا بها.

فإنّ هذا الاعتراض أيضاً مندفع.

أمّا ما ذكره أولاً، فلأنّ اتّصاف الحالّ بصفة المحلّ إذا كان من شأن ذلك الحالّ أن يتّصف بتلك الصّفة أو بخلافها بالذات أو بالعرض ممّا لا يمكن إنكاره. وأمّا عدم اتّصاف الحركة بالبياض الذي موضعه الجسم الذي هو محلّها، فإنّما هو لأجل أن ليس من شأن الحركة الاتّصاف بالبياض ولا بخلافه، لا بالذات ولا بالعرض.

وأما ما ذكره أخيراً، فلأنّنا قد بينّا فيما سبق، أنّ تجرّد الصّورة العقليّة من غير الذّوات المفارقة إنّما هو في العقل، باعتبار تجريد العقل تلك المهيّة عن المادّة وعن عوارضها، وأنّها بحسب الوجود الخارجيّ مادّية ومحفوفة بالعوارض المادّية، فهي بحسب وجودها الذهنيّ، وكذا من حيث ذاتها من حيث هي التي هي بهذا الاعتبار حاصلة في العقل.

مجردة، وبحسب وجودها العيني مادية. فكيف يمكن أن يكون الأمر بالعكس؟ أي أن يكون تلك الصورة في العقل مادية، وبحسب وجودها العيني مجردة، مع أن كل ذلك خلاف الفرض، بل فيه التناقض.

وبيّنا أيضاً أن الصورة العقلية من الذوات المجردة، وإن كانت في الوجود العيني مجردة عن المادة، إلا أنها في الوجود العقلي أيضاً منطبعة، كما هي عليه في النفس من غير عروض شائبة مادية عليها، فكيف يمكن فيها أيضاً أن تكون تلك الصورة بحسب وجودها العقلي، أي من قبل محلها مادية؟ فإن ذلك أيضاً خلاف المفروض ومناقض لما تبين.

ومما ذكرنا يتلخص برهان آخر على المطلوب. وقد ذكره الشيخ أيضاً في «الشفاء»، وهو أنه: «لا يخفى أن النفس تجرد المعقولات الحاصلة من الماديات عن المادة وعن علاقتها من الكم المحدود والأين والكيف والوضع وسائر عوارض المادة»، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع، كيف هي مجردة عنه، إما بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعني أن وجود هذه المهيّة المعقولة المتجردة عن الوضع، هل هو في الوجود الخارجي أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل؟ ومحال أن نقول: إنها كذلك في الوجود الخارجي، لأنها في الوجود الخارجي محفوفة بالعوارض الخارجية البتّة، فبقي أن نقول: إنما هي مفارقة للوضع والأين وسائر العوارض المادية عند وجودها في العقل، فإذا وجدت في العقل، لم تكن مادية، وبالجملة ذات وضع وبحيث يقع إليها إشارة حسية. فلا يمكن أن تكون حاصلة في شيء مادي من جسم أو مقدار فيه أو نحو ذلك، لأنّ الحاصل في المادي لا يكون إلا ذا وضع، هذا خلف.

فثبت أن محلّ تلك المعقولات - وهي النفس الناطقة الإنسانية - مجردة عن المادة مثلها، وهو المطلوب.

وبعبارة أخرى أن النفس الناطقة الإنسانية تجرد المعقولات عن المادة وعوارضها،



فتجَردها إمَّا لذاتها من حيث هي ذاتها، أو لما أخذت هي منه، أو من جهة الآخذ.  
والأوَّل يوجب أن لا يعترِها شيء من تلك العوارض بحسب وجودها العينيِّ أيضاً،  
لأنَّ ما بالذَّات لا يتخلَّف.

والثاني يستلزم التناقض.

وفي الأخير ثبوت المطلوب، وهو وجود المعقولات في شيء غير جسم  
وجسمانيٍّ، أي أنَّ الجوهر العاقل الذي هو محلَّ المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم في  
جسم على أنَّه قوَّة فيه أو صورة له بوجه.

وهاهنا برهان آخر أيضاً على هذا المطلوب، وهو إن كان محلَّ المعقولات جسماً  
أو مقداراً من المقادير، فإمَّا أن يكون تلك الصُّورة المعقولة تحلَّ منه شيئاً وحدائياً غير  
منقسم بوجه، أو تكون إمَّا تحلَّ منه شيئاً منقسماً.

والأوَّل باطل، لأنَّ الشيء الذي لا ينقسم من الجسم بوجه إمَّا هو النقطة، والنقطة لا  
يمكن أن يكون محللاً للصُّورة المعقولة، لا لأجل أنَّ النقطة عرض، والعرض لا يكون محللاً  
لشيء، حتَّى يرد النَّقض بأنَّ الخطَّ مع كونه عرضاً محلَّ النقطة، وكذا السطح مع كونه  
عرضاً محلَّ للخط، وكذا الجسم التعليميِّ مع كونه عرضاً محلَّ للسطح، وكذا الحركة مع  
كونها عرضاً هي محلَّ للسرعة والبُطء. بل لأجل أنَّ الحالَّ الذي له وجود منفرد متميِّز  
بالذَّات، كالصُّورة العلميَّة، يجب أن يكون لمحلِّه أيضاً وجود منفرد متميِّز بالذَّات. والنقطة  
ليس لها وجود منفرد كذلك، لأنَّه لو كان لها وجود كذلك، لكانت جوهرأ فرداً، وقد ثبت  
بطلانه.

وكذلك الثاني باطل، لأنَّه إذا كان محلَّ الصُّورة المعقولة من الجسم شيئاً منقسماً،  
يجب أن تكون هي أيضاً منقسمة بانقسامه.

وبيان ذلك يقتضي تمهيد مقدِّمة مبنيَّة في موضعها، وهي أنَّ المحلَّ قد يكون بحيث  
لا يقتضي انقسامه انقسام الحالِّ، وقد يكون بحيث يقتضي.

والأول هو المحلّ المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع، كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله، وإلى مادّته وصورته. والمحلّ الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع، ولكن لا يحلّ فيه الحالّ من حيث هو ذلك المحلّ، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به؛ كالخطّ، فإنّ النقطة لا ينقسم بانقسامه لأنّها لا تحلّه من حيث هو خطّ، بل من حيث هو متناهٍ؛ وكالسطح، فإنّ الشكل لا يحلّه من حيث هو سطح، بل من حيث هو ذو نهاية واحدة أو أكثر؛ والجسم، فإنّ المحاذاة التي هي إضافة ما مثلاً، لا تحلّه من حيث هو جسم، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه؛ وكالأجزاء فإنّ الوحدة لا تحلّها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع.

والثاني هو المحلّ الذي يحلّ فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة، كالجسم الذي يحلّ فيه السواد أو الحركة أو المقدار.

وكذلك الحالّ قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحلّ، وقد يكون بحيث يقتضي.

والأول هو الحالّ الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع، كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله، وكأشياء كثيرة تحلّ محلاً واحداً معاً، كالسواد والحركة مثلاً، فإنّهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحلّ إلى جزء أسود غير متحرّك، وإلى جزء متحرّك غير أسود.

والثاني هو الحالّ الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع، كالبُلقة، فإنّها تنقسم إلى عرضين متباينين في المحلّ والوضع.

وبعد تمهيد هذه المقدّمة، نقول: لا يخفى أنّ الصّورة العقلية التي ذكرنا أنّها كيفية حاصلة في العقل، إذا كانت حالة في شيء منقسم من الجسم، يكون حلولها فيه من حيث هو منقسم، أي إلى أجزاء متباينة في الوضع، أي من حيث أنّ المحلّ هو المحلّ الذي يحلّ فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة، كالجسم الذي يحلّ فيه السواد مثلاً، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى به. وحينئذ يكون انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة في

الوضع مستلزماً لانقسام الصورة العقلية إليها. أعني أننا إذا فرضنا في ذلك المحل المنقسم أقساماً، عرض للصورة أن تنقسم أيضاً إلى أقسام هي أجزاء لتلك الصورة. وحينئذ نقول: لا يخلو إما أن تكون الأجزاء أجزاءً عينية لها، أو أجزاءً عقلية لها.

والأول باطل، إذ الأجزاء العينية كيف يجتمع منها موجود عقلي ذهني هو تلك الصورة؟ بل يجب أن يكون المجتمع منها موجوداً عينياً مثلها، وهذا ظاهرة. وأيضاً لو كانت تلك الأجزاء أجزاءً عينية، لكانت أجزاءً مقدارية متباينة في الوضع كأجزاء محلها، فكيف يجتمع منها ما هو شيء مجرد عن المادة وعن المقدار والوضع، كما هو شأن الصورة العقلية؟

والثاني أيضاً باطل، إذ الأجزاء العقلية حينئذ إما متشابهة أو غير متشابهة. والأول باطل، لأن الأجزاء المتشابهة ما تكون متفقة الحقيقة، أعني أن يكون حقيقة كل جزء موافقة مع حقيقة الجزء الآخر، وكذا مع حقيقة الكل؛ فيكون أحد الجزئين حافظاً لنوع الصورة العقلية، وفيه كفاية للمعقولة من غير احتياج إلى الجزء الآخر في ذلك، هذا خلف.

وأيضاً لا يكون الجزآن المتشابهان بحيث يحصل منهما مجموع إلا بحيث يحصل هناك انضياف وزيادة أحدهما على الآخر، إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء، إلا أن يكون ذلك الكل شيئاً يحصل منهما من جهة الزيادة في المقدار، أو الزيادة في العدد، لا من جهة الصورة. فحينئذ يكون الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان والجمع والتفريق وأمثالها، مما هو مخصوص بالشيء المادي، وقد فرضناها مجردة عن المادة وعوارضها.

وأيضاً لا تكون حينئذ الصورة المعقولة صورة معقولة، بل خيالية مثلاً، والحال أن الصورة العقلية بخلاف الصورة الحسية والخيالية والوهمية، حيث إن النفس في ملاحظة أجزاء لها، تفتقر إلى ملاحظة أمور جزئية متباينة الوضع، مقارنة لهيئات غريبة مادية، حتى تكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام، لأننا إذا أحسننا أو تخيلنا وجه

إنسان مثلاً، فلا بدّ من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع، مقارنة لهيئات غريبة ماديّة، كالعين والأنف والفم، فإنّ صورة العين اليمنى تدرك في مادة أو في جهة لم تحلّ اليسرى فيها، وكذلك اليسرى، فهما متباينتان بالوضع. وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما، وكون إحدهما في جهة من الأخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة ماديّة تقارنها، وتلك الملاحظة تقتقر إلى أن يكون رسمها الحسيّ ورسمها الخياليّ في ذي وضع وذي قبول انقسام، أي في شيء ماديّ، وهذا ظاهر.

وكذا الاحتمال الثاني، أعني أن يكون أجزاء الصّورة العقلية أجزاء غير متشابهة، باطل أيضاً، لأنّ تلك الأجزاء لا تكون إلّا أجناساً وفصولاً ذاتيّة، كما هو المحقّق في محلّه، ومحال أن تنقسم الصّورة العقلية إلى الأجناس والفصول بحسب انقسام محلّها، أي الجسم المنقسم إلى الأجزاء المقدارية، لأنّ كلّ جسم، بل كلّ جزء من جسم يقبل القسمة في القوّة قبولاً غير متناهٍ كما حقّق في محلّه، فيجب أن يكون تلك الأجناس والفصول أيضاً في القوّة غير متناهية، وهذا محال. إذ يستلزم امتناع تعقّل كنه الأنواع، لأنّ تعقّله على هذا يتوقّف على تعقّل الأمور الغير المتناهية.

وأيضاً لو كانت القسمة في الجسم إلى أجزاء مقدارية متباينة في الوضع تفرز أقساماً في الصّورة العقلية، أي أجناساً وفصولاً، لكانت تلك الأجناس والفصول أيضاً متمايزة في الوضع، وهذا باطل، لأنّ الأجناس والفصول غير متمايزة في الوضع.

وأيضاً لو كانت تلك القسمة ممّا تفرز أجناساً وفصولاً، فلنكن القسمة ممّا قد وقعت من جهة، فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً. فلو غيرنا القسمة وأوقعناها من جانب آخر، يلزم أن يقع بحسب القسمة الأخيرة في جانب نصف جنس ونصف فصل، وهكذا في الجانب الآخر، أو انتقال الجنس والفصل إلى القسمين الأخيرين بعد كونهما في القسمين الأوّلين، أعني أن يميل كلّ من الجنس والفصل إلى القسمين الأخيرين، ويكون فرضنا الوهميّ أو القسمة الفرضيّة يدور بمكان الجنس والفصل، وكان يجزّ كلّ واحد منهما إلى جهة ما بحسب ارادة مريد من خارج، وكلّ ذلك ممّا لا معنى له.

وحيث عرفت ما ذكرنا، وعرفت بطلان جميع تلك الاحتمالات فيما إذا كان محلّ الصّورة العقلية جسماً أو جسمانيّاً، عرفت أنّه يجب أن يكون محلّها جوهرّاً غير جسم ولا جسمانيّ، بل مجرداً عن المادّة وعلانقها مطلقاً وهو المطلوب.

وعرفت أيضاً أنّ الصّورة العقلية ممّا لا يمكن أن ينقسم إلى أقسام عينية مطلقاً، ولا إلى أقسام عقلية متشابهة مطلقاً، ولا إلى أقسام عقلية غير متشابهة بحسب انقسام محلّها؛ بل إنّ انقسامها إلى الأقسام العقلية غير المتشابهة، أي إلى الجنس والفصل، إنّما هو فيما إذا كانت منتزعة من مركّب خارجيّ من مادّة وصورة بحسب انقسام ذلك المنتزع منه إلى المادّة والصّورة، وفيما إذا كانت منتزعة من غير مركّب، بل من أمر بسيط بحسب تعمل العقل، لوقلنا بكون الجنس والفصل له، كما مرّت الإشارة فيما سبق إلى ذلك.

وعرفت أيضاً أنّ كلّ معقول من حيث هو معقول، يجب أن يكون مجرداً عن المادّة وعلانقها، وكذا كلّ عاقل من حيث هو عاقل يجب أن يكون مجرداً عنها، إلّا أنّ المعقول بالتعلّل الحصوليّ قائم بالغير، والعاقل قائم بالذات، وإن لم يثبت بذلك أنّ كلّ مجرد يجب أن يكون عاقلاً أو معقولاً، لكنّه أيضاً ممّا برهن عليه في موضعه.

ثمّ إنّك حيث عرفت أنّ هذه البراهين التي ذكرناها على تجرّد النّفس النّاطقة الإنسانيّة - كما قرّرناها - مبنية على إدراك النفس للمعقولات المجردة، وعلى تجرّد تلك المعقولات، وبيّنا فيما سبق أنّ ذلك الإدراك مخصوص بالنّفس النّاطقة الإنسانيّة دون نفوس سائر الحيوانات، عرفت أنّ هذه البراهين مع دلالتها على تجرّد النفس الإنسانيّة تدلّ على عدم مشاركة نفوس الحيوانات معها في ذلك.

إلّا أنّه بقي هنا سؤال ينبغي التعرّض للجواب عنه حتّى يتمّ المطلوب.

### سؤال وجواب

بيان السؤال: أنّه لقائل أن يقول: إنّ ما ذكرت من الدلائل على تجرّد النّفس التي تبنتي على ادراك المعقولات، إنّما تنهض فيما إذا كان هناك إدراك بالفعل للمعقولات لا

مطلقاً. وحينئذ فتدلّ الدلائل المذكورة على تجرّد النفس الإنسانية التي هي في مرتبة العقل بالفعل أو المستفاد، لا فيها في المرتبتين الأخيرتين المتقدمتين. ولو سلم أن النفس في مرتبة العقل بالملكة أيضاً لا تخلو عن إدراك بالفعل للمعقولات، وإن كانت من البديهيّات الأوّليات كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، والواحد نصف الإثنين مثلاً، فلا ستره في أنّها في مرتبة العقل الهولانيّ تخلو عن ذلك أيضاً، فالدلائل المذكورة لا تدلّ على تجرّدها إذا كانت في مرتبة العقل الهولانيّ، والحال أن المقصود تجرّد النفس الإنسانية مطلقاً سواء كانت في المرتبة الهولانيّة أو فيما بعدها من المراتب، كما عقدتم عنوان الباب به. وهذا لا يتمّ بهذه الدلائل. ولذلك كان الحكماء القائلون بتجرّد النفس الإنسانية الذين بنوا على تجرّدها بقاءها بعد خراب البدن، متفقين على بقاء النفوس التي صارت عقولها الهولانيّة عقلاً بالفعل بعد خراب البدن، ومختلفين في بقاء النفوس التي لم تخرج من القوّة إلى الفعل.

فذهب بعضهم كالإسكندر الافريدوسي<sup>١</sup> إلى أنّها تهلك بهلاك البدن، لأنّ دلائل تجرّد النفس وخصوصاً التي تبتي على تصوّر المعقولات، إنّما تنهض في المعقولات بالفعل والمجرّدات بالفعل، لا التي من شأنها التّجريد، وليس لكلّ أحد أن يدرك معقولات من جهة عقليّة من غير أن يشوب بالحسّ أو الخيال.

وقد نقل صدر الأفاضل عن الشيخ أنّه خالف رأي الإسكندر في أكثر تصانيفه، محتجاً بأنّ الإنسان لا يخلو عن إدراك بعض الأوّليات، كالواحد نصف الإثنين، والكلّ أعظم من الجزء، ووافق رأيّه في بعض تصانيفه. وهذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان السؤال.

وأما بيان الجواب عنه، فهو أنّ مبنى تماميّة الدليل على تجرّد النفوس الإنسانية، حتّى النفوس التي في مرتبة العقل الهولانيّ، على أنّ النفس الإنسانية التي لكلّ إنسان

١- الملل والنحل ٤٣٣/٢، طبع القاهرة، ١٣٦٧ هـ. قال: وأوماً (أي الاسكندر الافريدوسي) إلى أنّه لا يبقّى للنفس بعد مفارقتها (للبدن) قوّة أصلاً، حتّى القوّة العقليّة.

إنّما هي ذات واحدة بالشّخص، ويختلف حالاتها وكمالاتها بحسب مراتبها الإربع: الهيولانيّة، وبالملكة، والمستفاد، والفعل. وهذا الاختلاف لادخل له في اختلاف ذاتها بذاتها، كما سيّجيء بيانه. وكذلك مبنيّ على أنّ النفوس متّحدة بالتّوحد وبالحقيقة، مختلفة بالعوارض المشخّصة، كما هو المقرّر عندهم، وسيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وحينئذ نقول: إذا ثبت بالدلائل المذكورة تجرّد النفس الإنسانيّة التي في مرتبة العقل بالفعل أو بالمستفاد، يجب أن يثبت ذلك فيها في المرتبتين المتقدّمتين، وكذا في كلّ النفوس الإنسانيّة، إذ لو كانت النفس الواحدة التي في المرتبتين المتقدّمتين أو في الهيولانيّة منطبعة في المادّة وفيما بعد ذلك من المراتب مجرّدة عنها، لكانت ذاتاً واحدة بالعدد بحسب وجود واحد - أعني الوجود الخارجيّ - متحصّلة القوام بالمادّة تارة، ومُستغنية عنها في قوامها وتحصّلها أخرى، وهذا محال بالضرورة.

وكذلك لو كانت نفوس المستكملين مجرّدة عن المادّة في قوامها ونفوس غيرهم كالأطفال والبّهائم والمجانين منطبعة فيها، لم تكن النفوس الإنسانيّة متّحدة في التّوحد والحقيقة، بل مختلفة فيهما، إذ ليس الاختلاف بالتجرّد عن المادّة في القوام والتحصيل والانطباع فيها، فيهما اختلافاً بحسب العوارض حتّى لاينا في الاتّحاد في الحقيقة، بل إنّ ذلك اختلاف بحسب الحقيقة، أي بحسب الحقيقة التي هي لذلك الشيء بحسب وجوده الخارجيّ، وهذا أيضاً خلاف الفرض.

فظهر أنّه كما أنّ الإدراك بالفعل للمعقولات دليل على تجرّد المدرك لها، كذلك كون النّفس بحيث يكون من شأنها إدراك المعقولات، لو لم يكن هناك مانع عنه، كاف في ذلك، كما في نفوس غير المستكملين. وسيظهر لك أنّ كلام الشيخ في «الشّفاء» أيضاً يدلّ على ما ذكرنا.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته وارد عليك في النفوس الإنسانيّة الجامعة لمراتب النّفس النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة الناطقة، حيث ذكرت فيما سبق أنّ النّفس واحدة بالذات وبالعدد، مختلفة بحسب الكمالات والحالات، فتصدر عنها باعتبار قوّة أفعال النباتيّة،

وباعتبار قوّة أخرى أفعال الحيوانيّة، وباعتبار قوّة أخرى أفعال الحيوانيّة، و باعتبار قوّة أخرى أفعال الإنسانيّة، مع أنّه عندك أنّ النفس الإنسانيّة مجرّدة عن المادّة، وأنّ النباتيّة والحيوانيّة منطبعتان فيها، فيلزم أن يكون ذات واحدة بالعدد بحسب وجود واحد مجرّدة عن المادّة تارةً، ومستغنية عنها أخرى، وهذا هو ما ذكرت من المحال.

قلت: إنا وإن ادّعينا أن النفس الإنسانية الجامعة لتلك المراتب واحدة بالذات وبالعدد، إلا أننا لا ندعي أنها بحسب الأفعال الإنسانية مجردة، وبحسب الأفعال النباتية والحيوانية منطبعة في المادة، بل ندعي أن هناك ذاتاً واحدة مجردة عن المادة في ذاتها في جميع مراتبها وأحوالها وصفاتها وأفعالها، إلا أن أفعالها على قسمين:

قسم يصدر عنها بقوة عقلية، أي بنفسها منفردة عن غيرها مطلقاً، وهو إدراك المعقولات، وهو دليل على تجرّدها.

وقسم يصدر عنها بتوسط الآلات والقوى المادية، وهو الأفعال النباتية والحيوانية، وليس يلزم من كون فعلها تارة بتوسط الآلة والمادة أن تكون هي منطبعة في المادة في ذاتها، بل هي في هذه الأفعال أيضاً مجردة عن المادة في ذاتها، وإن كان فعلها بتوسط الآلة المادية. كما أنه لا يلزم من تقدم أفعالها المادية على أفعالها الذاتية أن تكون هي أولاً منطبعة في المادة، ثم تصير مجردة عنها، لأنها خلقت بحيث يكون من شأنها أن تدبر البدن وتصرف فيه وتستعمل الآلات فتفعل الأفعال الآلية أولاً حتى تصير بذلك مستكملة، بحيث يمكن لها أن تفعل بعد ذلك الأفعال الذاتية التي هي دلائل على تجردها، فلا اشتغال بالأفعال الآلية كأنه مانع عن الاشتغال بالأفعال الذاتية باعتبار، وإن كان للأول إعانة في الثاني، كما سيأتي تحقيقه، وبذلك تكون أفعالها الآلية متقدمة على أفعالها الذاتية.

وهذا بخلاف نفس النباتات ونفوس الحيوانات الأخر غير الإنسان، فإنا لما لم نجد  
لنفوس الحيوانات الأخر مثلاً فعلاً صادراً عنها بنفسها دليلاً على تجردها، بل وجدنا أنَّ  
كلَّ ما يصدر عنها إنما يصدر بتوسط الآلة المادية، حكماً بأنها منطبعة في المادة، ولو كانت



وجدنا لها فعلاً خاصاً صادراً عنها بذاتها دليلاً على تجرّدها، وربما حكمنا بتجرّدها أيضاً في ذاتها، وأن أفعالها الجزئية المادية إنّما هو بتوسط الآلة كما في النفس الإنسانية، وإذا ليس فليس، فاحفظ هذا التحقيق فإنّه به حقيق. والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

### في الإشارة إلى براهين أخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم

ثم إنّك إذا تبَيَّنَت ما بيَّنّا، فاعلم أنّ للقوم على هذا المطلوب، أي تجرّد النفس الإنسانية، براهين وحججاً كثيرة، غير ما ذكرناها ونقلناها أيضاً. فمنها ما هو مبنيّ أيضاً على إدراك النفس للمعقولات، إلّا أنّ تركنا نقله مخافة للإطّباب، ولأنّ فيما نقلناه غنية لأولي الألباب، وكفاية للمسترشدين الطالّبين للصواب. ومنها ما هو مبنيّ في الظاهر على أمور أخر غير ما ذكر، إلّا أنّ مبنيّ بعضها عند التحقيق يرجع إلى ما ذكرنا أيضاً. وهذا مثل ما قالوه من أنّ النفس تقوى على إدراك أمور غير متناهية. وأنّ الجسم أو الجسمانيّ ليس يقوى على ذلك. فإنّ هذا البرهان ينبغي أن يؤول بما يستفاد من كلام الحكيم ابن رشد المغربي في جامع الفلسفة من أنّ النفس تقوى على إدراك الكلّي وإدراك أفراده الغير المتناهية والحكم عليها، وإن كان الحكم عليها على سبيل الكلّيّة والإجمال دون التفصيل: بخلاف الجسم أو الجسمانيّ، فإنّه لا يقدر على ذلك، فإنّه لو لم ينزّل هذا البرهان على ما ذكر، بل حمل على ظاهره، لكان توجيهه مشكلاً كما لا يخفى على المتأمّل.

وإلّا أنّ بعضاً من تلك البراهين والحجج، بل كثير منها إقناعيّات تفيد الطمأنينة بأنّ النفس الإنسانية من عالم آخر غير ما شاهدناه وعلّمنا حاله من عالم الأجسام والجسمانيّات، وإن كان نبذ منها - مع ذلك الإقناع - يفيد القطع بالمطلب أيضاً لدى التأمّل الصادق، ولا بأس بنقل جملة منها عسى أن يكون موجّباً لزيادة الاطمئنان.

فيما ذكره بعض مفسري كلام أرسطو (هو أبو علي أحمد بن محمد مسكويه)

نقول: ذكر بعض مفسري كلام أرسطو في مقام إثبات أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج، بل هي جوهر قائم بذاته غير قابل للموت: أن من الأشياء البينة الواضحة، أن الجسم إذا قبل صورة، لم يمكنه أن يقبل صورة غير ما هي من جنسها إلا بعد أن يخلع الصورة الأولى ويفارقها على التمام. ومثال ذلك أن الفضة إذا قبلت صورة الخاتم، لم يمكنها أن تقبل صورة الكوز - مثلاً - إلا بعد أن تزول عنها صورة الخاتم وتخلعها خلعاً تاماً. وكذلك الشمع إذا قبل صورة نقش ما لم يمكنه أن يقبل صورة نقش آخر، إلا بعد أن يمحو عنه صورة النّقش الأول، ويفارقه مفارقة تامة. وعلى هذا حال جميع الأجسام.

وهذه قضية صادقة مشهورة لا يحتاج فيها إلى دليل، فإن نحن وجدنا شيئاً حاله بالضد من حال الأجسام في المعنى الذي ذكرناه، أعني أنه يقبل صوراً كثيرة من غير أن يبطل شيئاً منها، تبين لنا أنه ليس بجسم. فإن بان لنا - مع ذلك - أنه كلما كثرت هذه الصور فيها، ازدادت على قبول غيرها، ثم جرى ذلك على هذا النظام إلى غير نهاية، ازدادنا بصيرة و يقيناً أنه ليس بجسم. والنفس العاقلة هذه صورتها، وتلك أنها إذا قبلت صورة معقول ما، وثبتت تلك الصورة فيها، ازدادت بها قوة على تصوّر معقول آخر اليها من غير أن تفسد الصورة الأولى. ثم كلما كثرت صور المعقولات فيها، اقتدرت بها على قبول غيرها، وقويت في هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات.

ثم إن من الأمور المسلّمة أن الإنسان إنما يميّز عن البهائم وغيرها بهذا المعنى الموجود له، لا بتخاطيطه ولا ببدنه ولا بشيء من أشكاله البدنية. ومن الدليل على أن ذلك كذلك، أن هذا المعنى هو الذي يقال به: فلان أكثر إنسانية من فلان، إذا كان فيه أبين وأظهر. ولو كانت إنسانيته بالتخاطيط وغيرها من جملة البدن، لكانت إذا تزايدت في إنسان قيل بها: فلان أكثر إنسانية من فلان، ولسنا نجد الأمر كذلك.

وهذا المعنى الذي ذكرناه يسمى مرة نفساً ناطقة، ومرة قوة عاقلة، ومرة قوة مميّزة،

ولسنا نشأح في الأسماء، فليسم بأي اسم كان.

ومما يدل أيضاً على أن هذا المعنى ليس بجسم، أن جميع أعضاء الحيوان من الإنسان وغيره، صغر فيه أم كبر، ظهر منه أم بطن، إنما هو آلة مستعملة لغرض لم يكن استمرراً إلا به، إذ كان البدن كله آلات، ولكل آلة منها فعل خاص، لا يتم إلا إذا اقتضى مستعملاً، كما نجد آلات الصانع والتجار وغيرهما.

وليس يجوز أن يقال: إن بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال، لأن ذلك البعض الذي يُشار إليه ويُظن أنه يستعمل الآلات الباقية، هو أيضاً آلة أو جزءاً من آلة، وجميعها مستعملة، فمستعملها غيرها، وإذا كان مستعملها غيرها ولم يكن جزءاً منها، وجب أن يكون غير جسم، ليستمر له أن لا يشغل مكان الجسم، ولا يزال آلات الجسمية موضعها، لأنه لا يحتاج إلى مكان، ويستعملها كلها على اختلاف الأغراض المستعملة فيها في حالة واحدة من غير غلط ولا عجز، ليتّم من الجميع أمر واحد، فإن هذه الأحوال ليست أحوال الأجسام، ولا موضوعة في أحكامها. وسنبين أن هذا المعنى ليس بعرض ولا مزاج إذا ذكرنا الفرق بين العقل والحس فيما يأتي من بعد.

على أنا نقول هاهنا: إن المزاج، وبالجملة الأعراض التي توجد في الجسم، كلها تابعة للجسم، والتابع للشيء هو أخس منه وأقل حظاً من الوجود، لأنه لا يوجد إلا بوجوده. فإن كان أخس منه، فكيف يستخدمه ويستعمله، كما يستعمل الصانع آلهه ويصير رئيساً عليه، ومتحكماً فيه، وهذا تقبيح شنيع. - انتهى كلامه -

وقد ذكر بعض أهل التحقيق: أن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب، فإذا زالت عنه وبقي فارقاً عنها، يحتاج في استحصالها إلى استئناف سبب أو سببية من غير أن يكون مكفياً بذاته، إذ ليس هذا من شأن الجسم. ومن شأن النفس في الصور العقلية أن قد تصير بعد استحصالها من معلّم أو فكر، مكفية بذاتها في استرجاعها، فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية، فهي روحانية.

وأيضاً أن كل جوهر مادي لا يمكن أن تتراكم عليها صور كثيرة فوق واحدة،

والعلوم كلها لا تجتمع في دفتر واحد.

وأما النفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى وصنائع تترى، وأخلاق مختلفة وأعراض متفاوتة، فليدعن أنها دفتر روحاني ولوح ملكوتي لا تتراكم فيه الصور كما تتراكم في الهيولى الجسمانية، وربما تزول عنها هذه الأسباب المؤدية إلى كمالها، لإقبالها إلى شيء من الأمور العاجلية عند مرض أو شغل قلب أو هم أو غم يعرض لها، إلا أنه لا يزول عنها بهذه الأمور صورها الكمالية المستحفظة في ذاتها على الإطلاق أو في خزانتها، لأنها روحانية الشبح، متعلقة الوجود بجوهر قدسي تختزن فيه صورها الكمالية بنوع قوة قريبة من الفعل، والعائق لها عن مشاهدة كمالها بعد خروجها عقلاً بالفعل ليس أمراً داخلياً، كما في الجواهر والمعاني التي لم تخرج من القوة إلى الفعل، بل عائقها عن الوصول إلى حاق ما لها من السعادة حجاب خارجي احتجبت به ذاتها عن ذاتها، وهو اشتغالها بهذا البدن، وعادتها في الانجذاب إليه بحسب فطرتها الأولى دون الثانية، فإذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلي ووقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات، مشاهدة إياها، مستعملة بها.

وبالجملة إذا زال عنها العائق، عادت إلى كمالها بنوع فعل، لا بنوع انفعال، ولهذا يُقال لها العقل بالفعل، وإن كان بعد في هذا العالم.

وأما الجسم وقواه فلا يمكن له مثل ذلك. ألا ترى أن الحواس لا يمكن أن يستحفظ في ذاتها صورة وتقبل أخرى، والمعاودة إليها بعد الغيبة بنوع فعل استكفته بذاتها وبمقوم ذاتها، بل بمثل ما ينشأ منها ابتداءً. - انتهى كلامه -

وقد ذكر الشيخ في الإشارات في مقام أن النفس الناطقة تعقل بذاتها من غير آلة كلاماً هذه عبارته<sup>١</sup>: «تبصرة: إذا كانت<sup>٢</sup> قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال، لم يضرها فقدان الآلات، لأنها تعقل بذاتها - كما علمت - لا بآلتها، ولو عقلت بآلتها، لكان لا

١ - الإشارات ٣ / ٢٦٦-٢٧٥.

❦ في المصدر: إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت.

يعرض للآلة كلال البتة، إلا ويعرض للقوة\* كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة. ولكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما يكون\* القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال، والقوة العقلية إما ثابتة، وإما في طريق النمو والازدياد. وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها، وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالي لا يتج.

وأزيدك بياناً، فأقول: إن الشيء إذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلاً على أن لا فعل له بنفسه\*، وأما إذا وجد قد\* لا يشغله غيره ولا\* يحتاج إليه، دلّ على أن له فعلاً بنفسه\*.

«زيادة تبصرة: تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان بكّلها تكرر الأفاعيل، لا سيما القوية، وخصوصاً إذا اتبع\* فعل فعلاً على الفور، فكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به، كالرائحة الضعيفة إثر القوية، وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وصف\*.

زيادة تبصرة: «ما كان فعله بالآلة، ولم يكن له فعل خاص، لم يكن له فعل في الآلة، ولهذا فإن القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه، ولا تدرك إدراكاتها بوجه، فإنها\* لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها، ولا فعل لها إلا بآلاتها. وليست القوى العقلية كذلك، فإنها تعقل كل شيء\*». - انتهى -.

وقد ذكر في «الشفاء» في مقام أن النفس الإنسانية غير مادية<sup>١</sup>، هذه الوجوه مع وجوه أخرى أيضاً يوجب نقلها الإطناب في الباب. وكذا ذكر الحكيم ابن رشد المغربي في كتابه الموسوم: به «جامع الفلسفة» في مقام أن النفس الإنسانية غير هيولانية جملة من تلك الوجوه التي ذكرها الشيخ.

\* في المصدر: للقوة العاقلة... ما تكون... الشيء، قد يعرض له... في نفسه... وقد لا يشغله... فلا يحتاج فدل... إذا أتيت فعلاً فعلاً على الفور، وكان... لأنها.

١- الشفاء - الطبيعيات ١٨٧/٢ فما بعد، الفصل الثاني من المقالة الخامسة من القرن السادس.

## شواهد سمعية على هذا المطلب

و حيث عرفت ما نقلنا عنهم من الإقناعيات التي تفيد الطمأنينة في تجرّد النَّفس الإنسانية، ومع ذلك يفيد بعضها قطعاً بالمطلب أيضاً، كما يعلم بالتأمل الصادق فيما نقلنا. فاعلم أنّ هاهنا شواهد سمعية أيضاً تفيد نوع طمأنينة في هذا المطلب، حيث إنّها تؤدّن بشرف النَّفس، وكونها من عالم آخر غير عالم الجسم والجسمانيّات.

أما من الكتاب الكريم، فلقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْهُ خُلُقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>١</sup>.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>٢</sup> ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾<sup>٣</sup>.

وأما من الأخبار فكقوله صلى الله عليه وآله:

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>٤</sup>

«أَعْرِضْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِضْكُمْ بِرَبِّهِ»<sup>٥</sup>

فيما استدلّ به بعض العلماء على نفي تجرّد

النَّفس الإنسانية مع جواب ذلك الاستدلال

ثم إنك حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ من السّمعيّات ما استدلّ به بعض المتأخّرين من العلماء على أنّ النَّفس الإنسانية غير مجرّدة، وأن لا مجرّد سوى الله تعالى، فلا بأس بنقله وكيفية الاستدلال به، ثمّ الجواب عنه.

وهو ما رواه الشيخ الكليني (ره) في كتاب التوحيد من «الكافي» عن محمّد بن

١- المؤمنون / ١٤.

٢- يس / ٣٦.

٣- النّين / ٤.

٤- بحار الأنوار ٣٢/٢، ١٩٩/٦١، ٢٩٣/٦٩.

٥- روضة الواعظين للفتال النيسابوري ٢٠.

عبدالله الخراساني خادم الرضا عليه السلام، قال: <sup>١</sup> «دخل رجل من الزنادقة على أبي الحسن عليه السلام، وكان من سؤاله، أنه قال: رحمك الله أوجدني، كيف هو وأين هو؟ فقال: ويلك، إن الذي ذهبَ إليه غلط، هو أين \* الأَيْنَ وَكَيْفَ الكَيْفَ بلا كَيْفٍ، فلا يُعرَف بالكيَّفويَّة ولا بأينويَّة، ولا يُدرَك بحاسَّة ولا يُقاس بشيء، فقال الرجل: فإذا إنه لا شيء إذا لم يُدرَك بحاسَّة من الحواس، فقال أبو الحسن عليه السلام: ويَلْكَ، لَمَّا عَجَزَتْ حواسُكَ عن إدراكه أنكرت رُبوبيَّتَه، ونحن إذا عَجَزَتْ حواسُنَا عن إدراكه، أيقنَّا أنه ربُّنا، بخلاف شيء من الأشياء - الحديث - .

وقد رواه الشيخ الطبرسي (ره) أيضاً في كتاب «الاحتجاج» <sup>٢</sup> بهذا السند هكذا: قال الزنديق: رحمك الله، فأوجدني \* كيف هو وأين هو؟ قال: ويَلْكَ، إن الذي ذهبَ إليه غلط، هو \* أين الأَيْنَ، وكان ولا أين، وهو كَيْفَ الكَيْفَ، وكان ولا كيف، ولا يُعرَف بكيَّفويَّة ولا بأينويَّة، ولا يُدرَك بحاسَّة \* من الحواس، ولا يُقاس بشيء، وقال الرجل: فإذا إنه لا شيء إذا لم يُدرَك بحاسَّة من الحواس، فقال أبو الحسن عليه السلام: ويَلْكَ لَمَّا عَجَزَتْ حواسُكَ عن إدراكه أنكرت رُبوبيَّتَه، ونحن إذا عَجَزَتْ حواسُنَا عن إدراكه، أيقنَّا أنه ربُّنا، وأنه شيء بخلاف الأشياء».

ثم ذكره (ره) بعد ذكر سؤال آخر والجواب عنه: إنه «قال الرجل: فلم لا تدركه حاسَّة البصر؟ قال: للفرق بينه وبين خلقه الذين \* تدركهم حاسَّة الأبصار منهم ومن غيرهم، ثم هو أجل من أن يدركه بصر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل. قال: فحدِّدْ لي. قال: لا حدَّ له. قال: ولم؟ قال: لأنَّ كلَّ محدودٍ مُتناهٍ، وإذا احتمل التَّحديدَ احتمل الزَّيادة \* واحتمل النقصان، فهو غير محدود، ولا متزايد ولا متناقص ولا مُتَجَرِّ \* ولا مُتَوَهَّم» - الحديث - .

١- أصول الكافي ١/٦٦، ج ٥٧، ح ٣

\* في المصدر: هو أين الأَيْنَ بلا أين... فأوجدني... وهو أين... بحاسَّة ولا يُقاس بشيء، قال الرجل... الذي تدركه... الزيادة، وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان... منجزي.

٢- الاحتجاج / ٣٩٦، مؤسسه الأعلمي - بيروت، ١٤٠٣ هـ .

وقال الفاضل الجليل مولانا الخليل القزويني (ره) في شرحه على الكافي<sup>١</sup> في [شرح] عبارة الحديث الشريف: «فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك، لمّا عجزت حواسك عن إدراكه، أنكرت ربوبيّته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه، أيقنّا أنّه ربّنا» بهذه العبارة: حاصله منع أنّه إذا لم يدرك بحاسة كان لا شيء البتّة، أو منع دلالة عدم الإدراك بحاسة على كونه لا شيئاً، مستنداً بأنّ لازم أحد النقيضين أو شرطه يستحيل أن يكون ملزوماً أو دليلاً على الآخر، وعدم الإدراك بحاسة لازم للربوبية، و شرط للسائقين بالربوبية. وليس مقصوده عليه السلام أنّ عدم الإدراك بالحواس دليل على الصّانعية. ولا يخفى أنّ هذا صريح في أنّه لا مجرد سوى الله تعالى، فيطل قول الزنادقة بتجرّد العقول العشرة والنفس الناطقة.

وفي [شرح] قوله عليه السلام: «بخلاف شيء من الأشياء بهذه» العبارة: خبر آخر، لأنّ، «أو»، استئناف بيانيّ، فهو خبر مبتدأ محذوف، أي هو بخلاف. ولما كان في الخلاف معنى النفي كان «شيء» نكرة في سياق النفي، أي ليس بينه وبين شيء مشترك ذاتي، فلا يمكن أن تدركه الحواس كما سيجيء بيانه. - انتهى كلامه ره -.

وقال السيّد الفاضل الرفيع ميرزا رفيع النائيني (ره) في حاشيته على الكافي<sup>٢</sup> في هذا الحديث بهذه العبارة: قال الرّجل «فإذا أنّه لا شيء» يعني أردت بيان شأن ربك، فإذا الذي ذكرته يوجب نفّيه، لأنّ ما لا يمكن إحساسه لا يكون موجوداً. أو المراد أنّه فإذا هو ضعيف الوجود ضعفاً يستحقّ أن يقال له: لا شيء؛ وقوله عليه السلام «لمّا عجزت حواسك عن إدراكه» - إلى آخره - أي جعلت تعاليه عن أن يدرك بالحواس، وعجزها عن إدراكه دليلاً على عدمه أو ضعفه\* وجوده، فأنكرت ربوبيّته، ونحن إذا عرفناه بتعاليه عن أن يدرك بالحواس، أيقنّا أنّه ربّنا، بخلاف شيء من الأشياء. أي ليس شيء من الأشياء

١- راجع شرحه الفارسي على الكافي. المسمّى به الصافي ١ / ١٩-٢١، طبع الهند. كتاب التوحيد: وشرحه العربي (مخطوط) واسمه الشافي.

٢- العاشية على الكافي للنائيني. مخطوط.

\* في المصدر: وضعف وجوده.



المحسوسة ربّنا، لأنّ كلّ محسوس ذو وضع، وكلّ ذي وضع بالذات منقسم بالقوّة إلى أجزاء مقداريّة لا إلى نهاية، لاستحالة الجوهر الفرد، وكلّ منقسم إلى أجزاء مقداريّة يكون له أجزاء متشاركة في المهيّة ومشاركة للكلّ فيها. وكلّ ما يكون كذلك يكون ذا مهيّة ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، وكلّ ما يكون كذلك يكون محتاجاً إلى مبدأ مغاير له، فلا يكون مبدأً أوّل، بل يكون مخلوقاً ذا مبدأ، فما هو مبدأ أوّل لا يصحّ عليه الإحساس. فالتعالّي عن الإحساس الذي جعلته مانعاً للربوبيّة وباعثاً على إنكساركَ، مُصحّح للربوبيّة، ودالّ على اختصاصه بصحّة الربوبيّة بالنسبة إلى الأشياء التي يصحّ عليها أن تحسّ». - انتهى كلامه (ره) - .

وأقول: ما نقلنا عن الشارح الجليل (ره) في شرح الحديث الشريف هو بيان الاستدلال به على عدم مجرد سوى الله تعالى. وما نقلنا عن المحشّي النائي (ره) قد فهم بعض الفضلاء من تلامذته أنّ فيه دلالة على الجواب عن ذلك الاستدلال، حيث ذكر في قول المحشّي المذكور (ره): «ونحن إذا عرفناه بتعالّيه عن أن يدرك بالحواسّ» - إلى آخره - كلاماً بهذه العبارة: استدلال بعض فضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف على انحصار التجرد في الله تبارك وتعالى، وأنّ القول بتجرّد النّفس والعقل قول بتعدّد الواجب تعالى عن ذلك، وإذا حمل على ما حمله المحشّي من أنّ المعنى: إنّ ربّنا بخلاف شيء من الأشياء المحسوسة، بجعل الضمير في «أنّه» للشأن، أو جعله اسم «أنّ» وجعل «ربّنا» بدلاً أو بياناً منه، لا يبقى للاستدلال وجه. فإنّ مفاد الحديث الشريف: أنّ الله تعالى وتقدّس مخالف للمحسوسات وذوات الأوضاع، ولا يلزم منه أنّ كلّ ما هو كذلك، فهو الربّ تدبّر». - انتهى كلامه - .

وأقول: لا يخفى عليك أنّ توجيه قوله عليه السلام «أيقنّا أنّه ربّنا بخلاف شيء من الأشياء» كما فهمه ذلك البعض، وهو ظاهر عبارة المحشّي، لا يخلو عن شيء. أمّا أولاً، فلأنّه مناف لما تضمّنته عبارة الحديث على رواية الشيخ الطبرسي (ره)، حيث رواه هكذا:

أيقنّا أنّه ربّنا وأنّه شيء بخلاف الأشياء؛ فإنّه صريح فيما حمل الشّارح الجليل العبارة عليه.

وأما ثانياً، فلائّه على تقديره، يكون الحكم المذكور في الشرطيّة المذكورة، أي قوله عليه السلام: ونحن إذا عجزت حواسّنا - إلى آخره - من قبيل إفادة الأمر البديهيّ، إذ يكون مفاده حينئذ: ونحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّ ربّنا بخلاف الأشياء المحسوسة، أي إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه، أيقنّا أنّه تعجز حواسّنا عن إدراكه وأنّه ليس بمحسوس وأنّه بخلاف المحسوسات. وهذا مع كونه إفادة بديهيّة لا تليق بمنصب الإمام عليه السلام، لا يكون فيه دلالة على وجه ظاهر في ردّ إنكار السائل كما لا يخفى. فبقي أن يكون توجيه العبارة على ما فهمه الشارح الجليل، وعلى تقديره يلزم ما ادّعاه، من نفي مجرّد سوى الله تعالى، حيث يلزم منه، إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه - أي أنّ ذلك الشيء الذي عجزت حواسّنا عن إدراكه - هو ربّنا، وأنّه بخلاف شيء من الأشياء. إذ لو كان هناك مجرّد غيره تعالى - والحال أنّ المجرّد، هو ما يعجز الحواسّ عن إدراكه - لكان هو أيضاً مشاركاً مع الله تعالى في هذا الحكم، أي في أنّه ربّنا، وأنّه بخلاف شيء من الأشياء. وخصوصاً أنّ كلمة «إذا» في اللغة وفي عرف المنطقيّين وإن كانت سوراً للجزئية، لكنّها تُطلق في العرف العامّ إطلاقاً شائعاً سوراً للكليّة، فيلزم تعدّد الواجب تعالى، وهو باطل قطعاً.

وحيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ جواب ذلك الاستدلال إنّما يظهر بعد شرح الحديث الشريف وتحقيق مفاده، وهو أن يقال: لا يخفى أنّ مفاد عبارة الحديث الشريف أنّ ذلك الزنديق لما قال: أوجدني - أي أفدني - كيف هو وأين هو؟ أجاب عنه عليه السلام: بأنّ ذلك غلط، لأنّ الله تعالى موجد الكيف بلا كيف، وموجد الأين بلا أين؛ فكيف يتّصف الخالق الموجد لهما بهما، مع كونه خالياً عنهما في مرتبة ذاته، وكذا في مرتبة إيجاده لهما، فإنّ ذلك الاتّصاف لا ستره في أنّه لم يكن قبل إيجاده لهما، وكذا لا يمكن أن يحصل بعد ذلك؛ لأنّه إن كان بعد ذلك متّصفاً بهما، فإمّا أن يكون لا حاجة له إليه، فيكون

عبثاً، وهو محال على الله تعالى. وإما أن يكون لحاجة له إليه، فيلزم أن يكون هو تعالى في مرتبة إيجاده لهما ناقصاً، ويصير بعد اتصافه بهما تاماً، وهذا أيضاً محال. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فبين عليه السلام أنه تعالى لا يعرف بكيفية ولا بأيونية، وزاد عليه بأنه لا يدرك بحاسة، أي بحاسة من الحواس الخمس الظاهرة، وكذا بحاسة من الحواس الباطنة، نظراً إلى ظاهر إطلاق العبارة، أولاً لا يدرك بحاسة البصر، أي لا يدرك ببصر من الأبصار، نظراً إلى ما فهمه السائل منه فيما رواه الشيخ الطبرسي، حيث روى بعد ذلك: «قال الرجل: فلم لا تدركه حاسة البصر؟» وقد ذكر المحشي النائيني (ره):<sup>١</sup> «أن الإحساس في اللغة: الإبصار، وقد نقله عن صاحب الغريبين قال: قال في الغريبين في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكَفْرَ﴾<sup>٢</sup>، أي علمه، وهو في اللغة أبصره، ثم وضع موضع العلم والوجود، ومنه قوله تعالى ﴿هَلْ تُحِشُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾<sup>٣</sup> أي هل ترى، يقال: هل أحسست فلاناً؟ أي هل رأيته؟» - انتهى -.

ومنه يعلم أنه يمكن حمل قوله عليه السلام «ولا يدرك بالحواس» على أنه لا يدرك بالقوى الدراكّة مطلقاً، لا بالحواس الظاهرة ولا بالحواس الباطنة ولا بالقوة العقلية. وبالجملة، فهذا القول منه عليه السلام، سواء حُمل على الأول بناءً على ظاهر العبارة، أو على الثاني بناءً على أن المراد بنفي الإدراك بالبصر نفي إدراكه بغيره من الحواس أيضاً، وإتما ذكره بخصوصه، لأنه أظهرها وأطفها، أو على الثالث بناءً على تعميم الإحساس والحواس، كما يُستفاد من كلام صاحب الغريبين. إما بيان حكم آخر برأسه، غير عدم المعرفة بالكيفية والأينية، أو حكم متفرع على السابق، لأن كل مدرك بالحواس لا يخلو عن كيفية وأينية ولو بوجه، فما كان قد عرى عن ذلك من كل وجه، فهو لا

١ - الحاشية على الكافي للنائيني، مخطوط.

٢ - آل عمران / ٥٢.

٣ - مريم / ٩٨.

يمكن أن يدرك بها. وكذلك كل مدرك بالقوة العاقلة لا يخلو عن كيفيية ما، وإن كان يخلو عن أيونية ما، على ما بينا فيما سبق حال إدراك القوة العاقلة لمدركاتها، والحال أن ذاته تعالى منزّه عن كيفيية ما مطلقاً.

والحاصل أن وجوده تعالى عين ذاته المقدسة، ولا يمكن للعقل تعرية ذاته عن ذاته حتّى يدركه.

ثم زاد عليه السلام على ذلك قوله «ولا يقاس بشيء» أي لا يعرف قدره بمقياس، إذ لا أين له ولا مقدار له حتّى يعرف بمقياس، أو لا يقاس على شيء بمقياس عقلي أو وهمي أو حسي، إذ لا نظير له ولا شبهه حتّى يقاس هو عليه بمقياس.

ثم إن ذلك السائل لما سمع منه عليه السلام ذلك الكلام المتضمن لأنه تعالى لا يدرك بالحواس وقد حملته على أحد الوجهين الأولين، وكان من مذهبه أن كل موجود يجب أن يكون محسوساً بالحواس، وأن ما لا يدرك بالحواس لا وجود له أصلاً، فضلاً عن أن يكون رباً و صانعاً، كما نقله ابن سينا في أول الهيئات الإشارات عن قوم من الأوائل وأبطله: قال: 'قد يقلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا ينا له الحسن بجوهره، وفرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصّص بوضع\* أو مكان بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود - إلى آخر ما ذكره هنالك -.

أو كان من مذهبه أن ما لا يدرك بالحواس، يكون ضعيف الوجود جداً يستحق أن يُقال له: إنه لا شيء، فكيف يمكن أن يكون صانعاً للعالم؟ قال: إذا أنه لا شيء، أي لا يكون موجوداً، أو يكون ضعيف الوجود جداً كاللاشيء، وعلى التقديرين، فلا يصح أن يكون رباً خالقاً للعالم، فنفي عنه الوجود مطلقاً حتّى يلزم عنه نفي الربوبية، حيث إن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص. فيكون معنى قوله: «إذا أنه لا شيء»، كما قرّر الإمام عليه

١ - شرح الإشارات ٣ / ٢ و ٣.

\* في المصدر: يمكن أو وضع بذاته.

السلام سؤاله، أَنَّهُ إِذَا عَجَزَتِ الْحَوَاسُّ عَنْ إِدْرَاكِهِ انْتَفَى رُبُوبِيَّتُهُ، وَكَانَتْ رُبُوبِيَّتُهُ مُنْكَرَةً. وَحِينَئِذٍ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ «وَيْلَكَ لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسُّكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ أَنْكَرْتَ رُبُوبِيَّتَهُ» بَيَانٌ لَّوْهَمِهِ وَمِنْشَأُ إِنْكَارِهِ. وَأَنَّ مَبْنَاءَ عَلَى قَضِيَّةٍ شَرْطِيَّةٍ مُتَّصِلَةٍ لَزُومِيَّةٍ، مُقَدِّمُهَا أَعْنَى عَجَزِ الْحَوَاسِّ عَنْ إِدْرَاكِهِ، مُسْتَلْزَمٌ فِي وَهْمِهِ لِتَالِيهَا، أَعْنَى نَفْيِ الرُّبُوبِيَّةِ وَإِنْكَارِهَا، حَيْثُ إِنَّهُ فِي وَهْمِهِ مُسْتَلْزَمٌ لِنَفْيِ الْوُجُودِ، الْمُسْتَلْزَمُ لِنَفْيِ الرُّبُوبِيَّةِ. وَيَكُونُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُّنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا، بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ - عَلَى نَسْخَةِ الْكَافِي - أَوْ أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ - عَلَى نَسْخَةِ الْإِحْتِجَاجِ - إِيطَالاً لِذَلِكَ الْوَهْمِ، وَرَدّاً لِذَلِكَ الْإِنْكَارِ، وَيَبَيِّنُ أَنَّ عَجَزَ الْحَوَاسِّ عَنْ الْإِدْرَاكِ لَا يَنَافِي الْوُجُودَ وَالرُّبُوبِيَّةَ، بَلْ يَصَحِّحُهُمَا وَيَقْوِيهِمَا.

فَلِنَنْظُرْ فِي كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ هَذَا الْقَوْلِ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى ذَلِكَ، فَنَقُولُ: إِنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُّنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا - إِلَى آخِرِهِ - لَا يَخْفَى أَنَّهُ قَضِيَّةٌ شَرْطِيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ أَيْضاً، وَلَيْسَتْ قَضِيَّةً اتِّفَاقِيَّةً، لَا عِلَاقَةَ بَيْنَ مُقَدِّمِهَا وَتَالِيهَا، إِذِ الْإِتِّفَاقِيَّةُ هُنَا لَا تَتَوَثَّرُ فِي إِفَادَةِ الْمَطْلُوبِ شَيْئاً، بَلْ هِيَ قَضِيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ لِعِلَاقَةِ بَيْنَهُمَا، وَمَا تِلْكَ الْعِلَاقَةُ إِلَّا اللَّزُومُ بَيْنَهُمَا. وَحَيْثُ كَانَتْ لَزُومِيَّةً، وَجِبَ أَنْ يَحْكُمَ فِيهَا بِاللَّزُومِ بَيْنَ مُقَدِّمِهَا وَتَالِيهَا، وَمُقَدِّمُهَا وَإِنْ كَانَ هُوَ عَجَزُ الْحَوَاسِّ عَنْ إِدْرَاكِهِ، لَكِنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْعِلْمُ بِعَجَزِ الْحَوَاسِّ عَنْ إِدْرَاكِهِ وَالْإِيْقَانُ بِهِ، كَمَا أَنَّ تَالِيَهَا هُوَ الْإِيْقَانُ بِأَنَّهُ رَبُّنَا وَأَنَّهُ بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ. فَكَمَا أَنَّ اللَّزُومَ يَجِبُ أَنْ يَتَحَقَّقَ بَيْنَ ذَيْنِكَ الْعِلْمَيْنِ وَالْإِيْقَانَيْنِ، كَذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يَتَحَقَّقَ أَيْضاً بَيْنَ الْمَعْلُومَيْنِ وَالْمَتَيْقِنَيْنِ، أَيْ عَجَزِ الْحَوَاسِّ عَنْ إِدْرَاكِهِ، وَكَوْنِهِ رَبّاً وَبِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ، فَإِنَّ حَصُولَ اللَّزُومِ بَيْنَ الْعِلْمَيْنِ، لَا يَكُونُ إِلَّا إِذَا حَصَلَ اللَّزُومُ بَيْنَ مَعْلُومَيْهِمَا أَيْضاً قَطْعاً، فَسَوَاءٌ اعْتَبِرَ اللَّزُومُ بَيْنَ الْعِلْمَيْنِ، أَوْ بَيْنَ الْمَعْلُومَيْنِ، أَوْ بَيْنَ أَحَدِ الْمَعْلُومَيْنِ وَبَيْنَ الْعِلْمِ بِمَعْلُومٍ آخَرَ، كَمَا فِي ظَاهِرِ الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ، وَجِبَ أَنْ لَا يَخْتَلِفَ الْحَالُ. فَلِنَنْظُرْ فِي ذَلِكَ حَتَّى يَتَّضِحَ الْمَقْصُودُ.

فَنَقُولُ: إِذَا حَكَمْنَا بِاللَّزُومِ بَيْنَ عَجَزِ الْحَوَاسِّ عَنْ إِدْرَاكِهِ وَبَيْنَ كَوْنِهِ رَبّاً بِخِلَافِ شَيْءٍ

من الأشياء، فإما أن يكون ذلك اللزوم بأن يكون المقدم ملزوماً وعلّة للتالي، والتالي معلولاً ولازماً له، فهذا مشكل؛ لأنه على هذا يلزم أن يكون الممتنعات والمعدومات أيضاً ربّاً، حيث إنّها أيضاً تعجز الحواسّ عن إدراكها، وعلى تقدير تخصيص ذلك بما سوى المعدومات والممتنعات، أي بالأشياء الموجودة التي تعجز الحواسّ عن إدراكها، يلزم أن يكون كثير من الأشياء الممكنة الوجود الموجود في الخارج أو العقل ربّاً صانعاً للعالم.

أما على تقدير تعميم الموجود، بحيث يشمل الموجود في العقل أيضاً، فظاهر؛ لأنه لا يخفى أن المعاني الكلّية موجودات عقلية، وهي ممّا يعجز الحواسّ عن إدراكها. وأما على تقدير التخصيص بالموجود في الخارج، فكذا؛ لأنّ الكلّي الطبيعي، أي الطبيعة من حيث هي - على رأي القائلين بوجودها في ضمن أفرادها في الخارج كما هو المذهب الحقّ - موجودة في الخارج، وهي ممّا تعجز الحواسّ عن إدراكها، بل إنّما يدركها العقل خاصّة. وعلى تقدير عدم القول بوجود الطبيعة من حيث هي في ضمن أفرادها في الخارج - كما هو مذهب بعضهم - فلا يخفى أنّ نفس الحواسّ والقوى الحسّاسة والمشاعر الدراكة ممّا هي موجودات عينية خارجية، وهي ممّا يعجز الحواسّ عن إدراكها، كما هو المتبيّن والمبيّن في محلّه، بل المدرك لها هو العقل، أي النّفس بذاتها إدراكاً حضورياً لكونها آلات لها حاضرة عندها. والناصل أنّه لو كان عجز الحواسّ عن الإدراك في الشرطيّة المذكورة علّة وملزوماً للربوبيّة، لزم أن يكون غيره تعالى أيضاً ربّاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومنه يعلم أنّه لا يمكن أن يكون العلم بهذا المقدم أيضاً علّة وملزوماً للعالم بهذا التالي ولليقين به، أي أن يكون اليقين بعجز الحواسّ عن إدراكه، علّة لليقين بكونه ربّاً؛ للزوم ذلك المحذور على تقديره أيضاً.

وبالجملة، فيظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا يمكن أن يكون مقدّم هذه الشرطيّة دليلاً على تاليها، أي دليل لمّ على الصّانعيّة، وكونه ربّاً كما اعترف به الشّارح الجليل نفسه أيضاً،

وحيث بطل احتمال كون مقدّم هذه الشرطيّة علّة و ملزوماً لتاليها، فبقي أن يكون معلولاً و لازماً له، أي أن يكون كونه تعالى ربّاً، أو اليقين بكونه ربّاً علّة و ملزوماً. لكونه ممّا يعجز الحواسّ عن إدراكه أو لليقين بذلك، وهذا لازماً له و معلولاً له، كما اعترف الشّارح الجليل بأنّ عدم الإدراك بحاسّة لازم للربوبيّة. فلننظر في ذلك.

فقول: إنّ هذا اللازم في بادي النظر لا يخلو عن أن يكون لازماً أخصّ للربوبيّة، أو لازماً مساوياً لها، أي خاصّة لها أو لازماً أعمّ. والأوّل باطل بالضرورة، إذ لا معنى للآزم الأخصّ هنا، وكذا الثاني، إذ اللازم المساوي ما يكون مساوياً للملزوم، وأن لا يتحقّق في غيره. فيلزم أنّه أينما تحقّق هذا اللازم - أي عجز الحواسّ عن إدراكه - تحقّق ذلك الملزوم أي الربوبيّة، وقد عرفت بطلانه، حيث عرفت أنّه في كثير المواضع يتحقّق عجز الحواسّ واليقين به، و لا يتحقّق الربوبيّة ولا اليقين بها، فيظهر أنّه لا يمكن أن يكون لازماً مساوياً لها، أي أنّه لا يمكن أن يكون عجز الحواسّ عن إدراكه دليلاً على الربوبيّة، أي دليل إنّ عليها، كما تضمّن اعتراف الشّارح الجليل: بأنّ عدم الإدراك بالحواسّ ليس دليلاً على الصّانعيّة لذلك أيضاً، فبقي أن يكون لازماً أعمّ.

و على تقديره، يكون عجز الحواسّ عن الإدراك كما يتحقّق في الرّبّ تعالى شأنه، كذلك يتحقّق في غيره من الأشياء التي تعجز الحواسّ عن إدراكها، أي المجرّدات في ذاتها دون فعلها، كما في النّفس، أو في ذاتها و فعلها جميعاً، كالعقول المفارقة إن قلنا بها. و حينئذ فيكون ردّ إنكار السائل بأنّ عدم الإدراك بالحواسّ لا يمكن أن يكون دليلاً على كونه لا شيئاً، فإنّ الرّبّ تعالى شأنه يلزمه أن يكون الحواسّ تعجز عن إدراكه، كما في بعض الأشياء الممكنة الوجود أيضاً.

والحاصل أنّك لما عجزت حواسّك عن إدراكه أنكرت ربوبيّته، ونحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه، أيقنّا أنّه ربّنا، إذ الرّبّ تعالى شأنه لا يكون إلّا كذلك. وإنّا حيث أيقنّا بسبب ذلك أنّه ربّنا، والحال أنّ الرّبّ تعالى يكون بخلاف شيء من الأشياء، أيقنّا أيضاً أنّه بخلاف شيء من الأشياء، لأنّ هذين اليقينيّن متلازمان، وعند ذلك يظهر انعكاس

الاستدلال، حيث إنَّ ما استدلَّ به الشَّارح الجليل على عدم مجرد سوى الله تعالى، يدلُّ على ثبوت مجرد سواء تعالى. وإنَّ ما يتوهم هنا: من أنَّه لو كان مجرد سواء تعالى، لكان مشاركاً معه تعالى في صفة التجرد فيلزم أن يكون بينهما مشترك ذاتي، أو أن يكون ما يختصَّ به تعالى موجوداً في غيره أيضاً، وكلُّ منهما محال، فمدفوع، لأنَّ عجز الحواسِّ عن إدراكه، أو معنى التجرد، ليس أمراً وجودياً ذاتياً له تعالى، بل إنَّه أمر عديمي، وكذلك ليس لازماً مساوياً له وأمرأ يختصَّ به تعالى كما عرفت، بل اللازم المساوي للربوبية وما يختصَّ بها الذي لا يوجد في غيرها، هو مجموع ما تضمَّنه قوله عليه السلام في صدر الحديث على الروايتين: فلا يعرف بالكيفية ولا بأنيونية، ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء، وكذا مجموع ما تضمَّنه قوله عليه السلام بعد ذلك - على رواية الطبرسي (ره) -: هو أجلُّ من أن يدركه بصر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل. فإنَّ ذلك لازم مساوٍ للربوبية لا يتحقَّق في غيره تعالى.

وكذلك ما يمكن أن يتوهم هنا: أنَّ التجرد بمعنى عدم الاحتياج إلى المادَّة في القوام، وإن كان معنى عديمياً كما ذكر، إلَّا أنَّ معنى القيام بالذات اللازم للتجرد أمر وجودي. فلو كان مجرد سوى الله تعالى، يلزم أن يشاركه تعالى في هذا المعنى الوجودي. فمدفوع أيضاً، لأنَّ هذا المعنى الوجودي لا نسلم أنَّه ذاتي له تعالى بل عرضي، وليس أيضاً عرضياً لازماً مساوياً له تعالى، أي خاصَّة له، لأنَّه يوجد في غيره تعالى أيضاً كما في الجسم، حيث إنَّ الجسم - أي مجموع الهيولى والصورة - قائم بالذات، غير محتاج إلى المادَّة في قوامه وتحصله، وإن كان جزءاً متحصلاً أحدهما بالآخر. نعم لو أريد من معنى القيام بالذات أنَّه لا يحتاج في وجوده إلى شيء غيره أصلاً، لكان ذلك المعنى مختصاً به تعالى لا يوجد في غيره. ولا نسلم أنَّه لو كان مجرد سواء تعالى، كان ذلك المعنى متحققاً فيه أيضاً، حتَّى يلزم الاشتراك فيما هو مخصوص به تعالى، فإنَّ معنى القيام بالذات في المجردات الممكنة أنَّها مع احتياجها إلى فاعلها في وجودها لا تحتاج إلى المادَّة في قوامها وتحصلها.



بل نقول: إِنَّ القيام بالذَّات له معنيان:

أحدهما أَنَّهُ ليس بمحتاج في وجوده وتحصُّله إلى غيره مطلقاً، وهذا المعنى مختصٌّ به تعالى ليس يوجد في غيره تعالى، لا في الجسمانيَّات ولا في المجرِّدات.  
والثاني أَنَّهُ مع احتياجه إلى فاعله في ذلك غير محتاج إلى المادَّة فيه، وهذا المعنى لا يتحقَّق فيه تعالى، ويتحقَّق في غيره ممَّا هو كذلك، كالجسم والمجرِّدات. وكيفما كان، فلا يلزم من وجود مجردٍ سواء تعالى، اشتراكه معه في معنى القيام بالذَّات، حتَّى يلزم الاشتراك فيما هو مختصٌّ به تعالى، فضلاً عن أن يكون هناك اشتراك في ذاتيَّ. حيث إِنَّ القيام بالذَّات بكلِّ المعنيين لا نسلم أَنَّهُ أمر ذاتيٌّ لشيء؛ فتبصَّر.

وحيث عرفت ما ذكرنا وبيَّنا [في] شرح الحديث الشريف، عرفت أن الاستدلال به على عدم مجرد سوى الله تعالى في غاية الضعف، بل أَنَّهُ لو أمكن الاستدلال به على شيء، لكان دالاً على ثبوت مجردٍ سواء تعالى كما عرفت. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال. ثمَّ اعلم أَنَّهُ ربَّما ذهب ظنُّ بعض من العلماء المتأخِّرين<sup>١</sup> إلى الاستدلال على عدم كون مجرد سوى الله تعالى بما تضمَّنه الدعاء الذي دعا به سيِّد السَّاجدين وزين العابدين عليه وعلى آبائه المعصومين وأولاده الطَّاهرين أجمعين أفضل التَّحيَّات وأكمل الصَّلوات في التضرُّع إلى الله تعالى، وهو مذكور في الصَّحيفة الكاملة<sup>٢</sup>، قال عليه السلام: «لَكَ يَا إِلَهِي وحدانيَّةُ العُدَد، وَملَكَةُ القُدرة الصِّمد، وَفَضِيلَةُ الحَوْل والقُوَّة، وَدرجةُ العُلُوِّ والرَّفعة، وَمن سِوَاكَ مَرحومٌ في عُمُرِهِ، مَغْلُوبٌ على أَمْرِهِ، مَقْهُورٌ على شَأْنِهِ، مُخْتَلِفٌ بالحالات، مُتَقَلِّبٌ في الصِّفَات».

فلا بأس أن ننظر في كَيْفِيَّة الاستدلال على المطلوب، ثمَّ الجواب عنه.  
بيان الاستدلال: إنَّ ذلك المستدلَّ زعم أَنَّ قوله عليه السلام: «وَمَن سِوَاكَ مَرحومٌ في عُمُرِهِ» - إلى آخره - حيث يدلُّ على أَنَّ من سواء تعالى مطلقاً مختلف بالحالات متقلِّب في

١ - وهو بعض الفضلاء القميين. منه (١٠).

٢ - الصَّحيفة السَّجَّادِيَّة / ١٦٤ و ١٦٥، الدعاء ٢٨، طبع طهران.

الصفات، يدلّ على نفي مجرد سواء تعالى، لأنّه لو كان مجرد سواء تعالى، والحال أنّ المجرّد على أصول الحكماء غير مختلف الحالات وغير متنقل في الصفات، بل أنّ كمالاته بالفعل من كلّ وجه، فلا يكون كلّ من سواء مختلف الحالات متنقلاً في الصفات، وهذا مخالف لما دلّ عليه قوله عليه السلام.

وبيان الجواب: أنّ هذا لو أُجري في النفس الناطقة الإنسانية فلا يتّجه، لأنّها عند الحكماء وإن كانت مجردة بالذات عن المادّة، لكنّها محتاجة إليها في فعلها وكمالها تخرج من القوّة إلى الفعل بتوسط آلياتها البدنيّة، ولها مراتب وحالات مختلفة وصفات متفاوتة متنقّلة هي من بعضها إلى أخرى، كالمرتبة الهيلولائيّة وبالملكة والمستفاد، وبالفعل من مراتب العقل النظريّ، وكذا لها مراتب مختلفة وحالات متفاوتة من مراتب العقل العمليّ. وأيّ اختلاف حالات وتنقل في صفات أعظم من هذا وأظهر منه؟

نعم لو أُجري ذلك في العقول المفارقة التي هي على أصول الحكماء مجردات في الذات والفعل جميعاً وكمالها بالفعل من كلّ وجه، وقلنا بها، لربّما أمكن اتّجاهه، ومع ذلك يمكن الجواب عنه بأنّ تلك العقول أيضاً، حيث إنّها ممكنة الوجود حادثة بالذات عند الجميع، وبالزّمان وبالذّهر أيضاً كما هو الحقّ، وبالجملة فهي ممّا أخرجه الموجد لها عن كتم العدم إلى الوجود، فلها نوع اختلاف في الحالات ونحو تنقل في الصفات. وبذلك يمكن أن يصدق عليها أيضاً أنّها مختلفة الحالات متنقّلة في الصفات، بخلاف ذاته تعالى، فإنّه لا اختلاف له مطلقاً ولا تنقل في صفته أصلاً. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

في الإشارة إلى أنّه باتّضح الدليل على تجرّد النفس

الناطقة الإنسانية يتّضح الدليل على جوهريّتها أيضاً

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، واتّضح لك الدليل على تجرّد النفس الناطقة

الإنسانية، واندفع ما يوههم خلافه، وأتضح الدليل على جوهريتها أيضاً، كما هو أحد المقاصد في الباب، حيث إنَّ الموجود الممكن المجرد عن المادة في ذاته ليس إلّا جوهرًا موجوداً لا في موضوع، كما هو معنى الجوهر على ما عرّفوه، فحريّ بنا أن نصرف عنان العناية إلى صوب المقصود الآخر من مقاصد الباب، أي في أنّ النفس الإنسانية واحدة بالذات مختلفة بحسب الأفعال وباعتبار المراتب والحالات، وأنّ لها قوى متعدّدة يختلف أفعالها لاختلاف قواها.

### في أنّ النفس الإنسانية واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار

فنقول: قال الشيخ في «الشفاء»: فصل في عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء في أمر النفس وأفعالها وأنها واحدة أو كثيرة، وتصحيح القول الحقّ فيها: «إنّ المذاهب\* في ذات النفس\* وأفعالها مختلفة، فمنها قول من زعم: أنّ النفس ذات واحدة، وإنّما تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات. ومن هؤلاء من زعم أنّ النفس عالمة بذاتها، تعلم كلّ شيء، وإنّما تستعمل الحواسّ والآلات المقرّبة للمدركات منه\* بسبب أن تتنبّه\* لما في ذاتها. ومنهم من قال: إنّ ذلك على سبيل التذكّر لها، فكأنّها عرض لها عنده إن نسيته. ومن الفرقة الأولى من قال: إنّ النفس ليست واحدة، بل عدّة، وأنّ النفس التي في بدن واحد هو مجموع: نفس حسّاسة درّاكة، ونفس غضبيّة، ونفس شهوانيّة، فمن هؤلاء من جعل النفس الشهوانيّة هي النفس الغدائية، وجعل موضعها القلب، وجعل له شهوة الغذاء والتوليد جميعاً. ومنهم من جعل التوليد لقوّة من هذا الجزء من أجزاء النفس فائضة إلى الأثنى عشر في الذكر والأنثى. ومنهم من جعل النفس ذاتاً واحدة، وتفيض عنها هذه القوى، ويختصّ\* كلّ قوّة بفعل، وأنها إنّما تفعل ما تفعله من الأمور المذكورة بتوسّط هذه القوى.

١ - الشفاء - الطبقيّات ٢ / ٢٢١-٢٢٣، الفصل السابع من المقالة الخامسة من الفن السادس.

\* في المصدر: المذاهب المنهورة... وفي أفعالها... منها... تتنبّه به... ونختصّ.

فمن قال: إِنَّ النَّفْسَ واحدةٌ فعالةٌ بذاتها، احتجَّ بما سيحتجُّ به أصحاب المذهب الأخير\* مما ذكره. ثم قال: فإذا كانت واحدة غير جسم، استحالت\* أن تنقسم في الآلات وتتكثر، فإنها حينئذٍ تتكثر\* صورة مادّية، وقد ثبت عندهم أنها جوهر مفارق بقياسات لاحاجة\* إلى تعددها هنا. قالوا: فهي بنفسها تفعل ما تفعل بالآلات مختلفة.

والذين قالوا من هؤلاء: إِنَّ النَّفْسَ علامةٌ بذاتها، احتجّوا وقالوا: لأنّها إن كانت جاهلة عادمة للمعلوم\*، فإنّما أن يكون ذلك لها لجوهرها أو يكون عارضاً لها، فإن كان لجوهرها استحال أن تعلم البتّة، وإن كان عارضاً لها، فالعارض يعرض على الأمر الموجود للشيء، فيكون موجوداً للنفس أن تعلم الأشياء، لكن عرض لها إن جهلت بسبب، فيكون السبب إنّما يتسبّب للجهل لا للعلم. فإذا رفعنا الأسباب العارضة، بقي لها الأمر الذي في ذاتها. ثم إذا كان الأمر الذي لها في ذاتها هو أن تعلم، فكيف يجوز أن يعرض لها بسبب من الأسباب أن تصير لا تعلم وهي بسيطة روحانيّة لاتنفعل، بل يجوز أن يكون عندها العلم وتكون معرضة عنه مشغولة إذا ثبتت علمت، وكان معنى التنبيه ردها إلى ذاتها وإلى حال طبيعتها، فصادفت\* نفسها عالمة بكلّ شيء.

وأما أصحاب الذكر\*، فإنهم احتجّوا وقالوا: إنّه لو لم تكن النفس علمت وقتاً ما تجهله الآن وتطلبه، لكان\* إذا ظفرت به لم تعلم أنّه المطلوب، كطالب العبد الآبق، وقد فرغنا من ذكر هذا في موضع آخر وعن نقضه.

والذين كثروا النفس، فقد احتجّوا وقالوا: كيف يمكننا أن نقول: إِنَّ الْأَنْفُسَ كلّها نفس واحدة، ونحن نجد النبات ولها\* النفس الشهوانيّة، أعني التي ذكرناها في هذا القبيل\* وليس لها الفصل المميّز، فتكون لا محالة هذه النفس شيئاً منفرداً بذاته، دون تلك النفس الحساسة المذكورة، ثم نجد الحيوان، ولها\* هذه النفس الحساسة الغضبيّة، ولا

\* في المصدر: المذهب الآخر... استحال... تصير... لاحاجة لنا... عادمة للمعلوم... فتصادف... أصحاب التذكّر... لكانت... فرغنا عن... وله... في هذا الفصل وليس له النفس المدركة الحاشية، فتكون لا محالة النفس هذه شيئاً... دون تلك النفس... ثم... وله.

يكون<sup>\*</sup> هناك النفس النطقية أصلاً، فتكون هذه الأنفس البهيمية نفساً على حدة. وإذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان، علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباينة\* الذوات، قد يفارق بعضها بعضاً، فلذلك يختص\* كل واحدة منها بموضع، فيكون للمميّزة الدماغ، ويكون للغضبية الحيوانية القلب، ويكون للشهوانية الكبد.

فهذه هي المذاهب المشهورة في أمر النفس، وليس بصحيح\* منها إلا المذهب الأخير ممّا عدّ أولاً، فلنبين صحته، ثم نقبل على حل الشبهة التي أوردوها.

ثم إنّه ساق الكلام في تصحيح مآرام تصحيحه، وفي إبطال المذاهب الأخر ونقض احتجاجاتهم عليها بوجوه كثيرة، سنذكر نحن فيما سيأتي حاصلها وبيانها مع زوائد وفوائد استفدناها من كلمات الحكماء وسنحت بالبال جملة منها، فنقول:

إنّ القول بوحدة النفس، أي القول بكون المدبر في البدن المتصرف فيه وفي أجزائه - كما هو معنى النفس عندهم - واحداً وحدة بالذات، كأنه بديهي لا يحتاج إلى دليل وبرهان، فإنّ كلّ أحد إذا كان سليم الفطرة وراجع إلى وجدانه، يجد من نفسه أنّ المدبر في بدنه المتصرف فيه ليس متكرراً متعدداً بالذات، بل واحد بالعدد بالذات، وهو الذي يعبر عنه بقولنا: أنا أو أنت. ولو جاز التشكك في هذا لجاز التشكك في أنّ الإنسان الواحد إنسان متعدّد. فعلى هذا، فالذين تشككوا فيه وقالوا بتكثير النفوس في الإنسان الواحد، فتشككهم فيه كأنه تشكك في أمر بديهي، وهو لا ينبغي أن يلتفت إليه. نعم، لو أرادوا بذلك التكثر تكثراً قوى نفس واحدة، لكان لذلك وجه، على ما سيأتي تحقيقه. ثمّ إنّه حيث كان هذا الحكم بديهيّاً أو في حكمه، فما ذكره القوم دليلاً عليه كأنه تنبيه عليه، ونحن نذكر من ذلك وجهين يفيدان الإطمئنان، وقد سبقت في الإبواب السابقة إشارة ما إليهما.

### الوجه الأول

إنّه لا سترة في أنّه يصحّ لك أن تقول: أنا قعدت وأنا قمت وأنا جئت وأنا ذهبت وأنا

\* في المصدر: ولا تكون... متباينة مختلفة الذوات... تختص... يصحّ.

أكلت وأنا شربت وأنا دخلت وأنا خرجت، إلى غير ذلك من الأفاعيل والحركات والسكنات التي هي - لامحالة - خاصة بالجسم، مختصة بالمادة، وأنت تنسبها إلى ذاتك وتدعيها لنفسك. فهذه إمّا مجازات - كما يلوح من كلام بعضهم كصاحب المطارحات - بناءً على أنّ هذه أفعال بدنيّة، وأنت تنسبها إلى نفسك لعلاقة المصاحبة والمحبوّة، مثلاً كما أنّ زيداً مثلاً قد ينسب فعل عمرو إذا أحبّه إلى نفسه، فهذا باطل بالضرورة، لأنّا نعلم قطعاً أنّ هذه الإسنادات ليست بمجازات، بل حقائق، فإنّها من قبيل إنّ الجسم إذا جاء، جاء معه لونه المصاحب له حقيقة لكن بالعرض. ومنه يظهر وحدة النفس، حيث إنّ الفاعل في الكلّ واحد. بل يظهر أيضاً كما ادّعاه بعضهم تجرّدها عن المادة بالذات، وكونها مع ذلك موسّخة بأوساخ المادّة ومتدرّنة بخبائث الطبيعة من العادات الدنيّة والملكات الخسيسة والصفات الرذيلة، فصارت من العالم الوسط الذي بين عالم المادّة وعالم المجرّدات المحضة، حتّى تتّظهر - باتّباع الأحكام الدنيّة وسلوك الشرائع الإلهيّة وإطاعة أنبياء الله تعالى وخلفائه - عن هذه الأوساخ الخسيسة، وتنفض عن ذيل قدسها هذه الآثار الطبيعيّة، فتجرّد بالكلية عن هذا العالم الدنيويّ الخسيس، وتندرج إلى العالم الأعلى الشريف، فتتجو من هذا السّجن وتصير مجرّدة بالفعل. وفقنا الله تعالى لهذا بمنّه وفضله بحقّ محمّد وآله الطاهرين.

وكذلك لا سّرة في أنّه يصحّ لك أن تقول: أنا اشتيت و تغذيت - ممّا هو من أفعال النفس النباتيّة - وأنا أحسست و غضبت - ممّا هو من أفعال النفس الحيوانيّة - وأنا أدركت و تعقلت - ممّا هو من أفعال النفس الإنسانيّة - فهذه أيضاً إمّا مجازات لعلاقة المصاحبة مثلاً، فهو باطل كما مرّ، فبقي أن تكون حقائق وفيه المطلوب. بل أن تقول: أنا اشتيت فأحسست فتغذيت، وأنا أحسست فاشتيت، وأحسست فغضبت، وأدركت فحرّكت، إلى غير ذلك من العبارات التي تجعل فيها فعل بعض هذه النفوس الثلاثة سبباً لفعل أخرى منها، وتدعي أنّ المبدأ للكلّ أنت نفسك وأنت شاعريّ به، ولا يخفى أنّ فيه تنبيهاً واضحاً على المطلوب عند ذي فطرة سليمة.

## الوجه الثاني

إننا نجد من أنفسنا أن أفعال النفوس الثلاثة وقواها قد يضعف بعضها بعضاً، وقد يقوي بعضها بعضاً، وقد يستعمل بعضها بعضاً، وقد يشغل بعضها عن بعض، وقد يحرك بعضها إلى بعض، وقد يمنع بعضها عن بعض، وقد يرد بعضها إلى بعض.

وذلك كما نجد من أن الفرح النطقي - الذي هو من فعل النفس الإنسانية، وذلك عند استشعارها بقضايا تحبها محبة ليست بيدنية - يؤثر في القوة النامية وفي فعل النفس النباتية، فيفيدها شدة ونفاذاً في فعلها، وأن الألم النطقي - الذي هو من فعل النفس الإنسانية أيضاً، وذلك عند استشعارها بقضايا تكرهها كراهة ليست بيدنية أيضاً - يؤثر في فعل النفس النباتية وفي القوة النامية، فيكون سبباً لضعفها وعجزها حتى يفسد فعلها، وربما انتقض المزاج به انتقاضاً.

وكما نجد من أن الفرح الحسي أو الألم الحسي - اللذين هما من أفعال النفس الحيوانية، وذلك عند إدراكها للأشياء الملمذة أو المؤلمة، مثل إصاها للصور الحسنة أو القبيحة أو استماعها للأصوات الموافقة أو المنافرة - يؤثران في فعل النامية قوة أو ضعفاً. وكما نجد من أن قوة القوة النامية أو ضعفها يؤثران في فعل الحيوانية وقواها قوة أو ضعفاً، بل في فعل الإنسانية أيضاً. فإن من كان صحيح المزاج والبنية، يكون فعل حواسه وكذا فعل قوته العاقلة أتم وأكمل، وأن من كان عليل المزاج والبنية، يكون بعكس ذلك.

وكما نجد من أن قوة الأفعال الحيوانية أو ضعفها قد يؤثران في قوة النفس الإنسانية أو ضعفها وإن لم يكن ذلك كلياً ولا أكثرية.

وكما نجد من أن القوة النباتية قد تستعمل القوة الحيوانية أو الإنسانية، وذلك كما يكون عند التغذي مثلاً، فيلاحظ أولاً بالقوة الحيوانية أو الإنسانية كون ذلك الغذاء ملائماً أو منافراً، فتدرك ذلك إما بالحواس أو بالحكم العقلي حتى تتغذى به أو تتركه.

وكما نجد من أن إدراك الأشياء الملائمة قد يثير الشهوة، وأن إدراك الأشياء المنافرة

يمنعها.

وكما نجد من أن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء: منها أن يورد الحسّ الجزئيات فتحصل لها من الجزئيات أمور أربعة:

أحدها انتزاع الذهن الكلّيات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيتها عن المادّة وعن علاقتها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي، فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التّصوّر، وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم.

والثاني بإيقاع مناسبات بين هذه الكلّيات على سلب وإيجاب، فما كان التّأليف منها بسلب أو إيجاب أولياً يبتأ بنفسه، أخذه، وما كان ليس كذلك يتركه إلى مصادفة الواسطة.

والثالث تحصيل المقدمات التجريبية، وهو أن يجد محمولاً لازم الحكم لموضوع ما، كان حكمه إيجاباً أو سلباً، أو تالياً موجب الاتّصال أو مسلوبه، أو موجب العناد أو مسلوبه.

والرابع الأخبار التي يقع فيها التصديق لشدة التواتر، فإنّ النفس الإنسانية تستعين بالبدن والقوى الحيوانية البدنية، لتحصيل هذه المبادئ للتّصوّر والتّصديق. ثمّ إذا حصلتها رجعت إلى ذاتها، فإن عرض لها شيء من القوى التي دونها شاغلة إياها بما يليها من الأحوال، شغلتها عن فعلها أو أضرت بفعلها، وإن لم تشغلها فلا تحتاج إليها بعد ذلك في خاصّ أفعالها، وإلاّ في أمور تحتاج فيها خاصّة إلى أن تعاود القوى الخيالية مرّة أخرى، وذلك لاقتناص مبدأ غير الذي حصل. وهذا ممّا يقع في الابتداء ولا يقع بعده إلّا قليلاً.

وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنّها تنفرد بأفَاعيلها على الإطلاق، وتكون القوى الحسيّة والخياليّة وسائر القوى البدنيّة صارفة إياها عن فعلها، مثل أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات ليتوصّل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه، ثمّ عرض من الأسباب ما يعوّقه عن مفارقتها، صار السبب الموصل إليه بعينه عائقاً.



وكما نجد من أن إدامة استعمال الحواس في المحسوسات بحيث لا يكون هناك تعطل للحواس أصلاً، وكذا إدامة النظر في المعقولات قد تشغل النفس النباتية عن فعلها، بل قد تكلّف وتضعف جداً، وكذلك إدامة استعمال الحواس قد تشغل القوة العاقلة عن فعلها، بل قد تمنعها عنه، وكذا بالعكس، وكل ذلك ظاهرٌ على من راجع إلى وجدانه.

وكما نجد من أن حكم الحس إذا غلط فيه يردّ إلى حكم العقل، وذلك مثل أن الحس الدائم الغلط في محسوسه - كالعين - إذا نظرت من بعيد إلى الشيء الكبير فتراه صغيراً، حتى ترى الشمس مثلاً وهي أضعاف مقدار الأرض، مثل المرأة التي قطرها شبر، ونظرت إلى الشيء في الماء فتراه كبيراً وهو صغير، ومعوجاً وهو مستقيم؛ وكذلك الصفاوي إذا أحسّ بالحلو مرّاً، تردّ هذه الأغلاط إلى النفس وإلى القوة العاقلة، فتحكم بأن الحس قد غلط، وأن الحق غير ما أحسّ، فتردّ الجميع إلى حقائقها.

وحيث عرفت ذلك، أي ارتباط هذه الأفعال المتخالفة بعضها ببعض كما بيّنا، اتضح لك أن المدبر للبدن والمتصرّف فيه - وهو المسمّى بالنفس - شيء واحد.

إذ لو كان متعدداً، أي نفوساً ثلاثة لا ارتباط بينها من حيث الذات، لكونها متباينة الذوات كما هو رأي الخصم، ولا بين أفعالها، حيث إنّه من المقرّر عندهم أن كلّ نفس من حيث هي فإنما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الخاص بها، أي الفعل الأول الذي لها، فلا النفس الغضبية من حيث هي غضبية تفعل من اللذات، ولا الشهوانية من حيث هي شهوانية تفعل من المؤذيات، ولا المدركة من حيث هي مدركة تتأثر ممّا تتأثر هاتان عنه، كما أنّه لا شيء من هاتين قابلاً للصور المدركة التي تتأثر عنها النفس المدركة، والقوة المدركة، لم يكن هذا الارتباط.

وحيث كان ذلك الارتباط الذي عرفته، فهو إما مبني على اشتراك تلك النفوس المتعددة في الآلة أو في المحلّ، وهذا مُنتفٍ، لأنّ المفروض أن بعض تلك النفوس - وهي الإنسانية - ليست في محلّ، ولا لها آلة في أفعالها الذاتية، لكون المفروض تجرّدها، والنفسان الآخرين، أي النباتية والحيوانية وإن كان لهما محلّ وآلة، فليس ذلك مشتركاً

بينهما باعتقاد الخصم أيضاً.

وإما مبني على أن يكون هناك مدبر أصل، ويكون ما سواه كالقوى بل كالتقوى له، أي أن يكون لهذه النفوس المتعددة رباط واحد يجمع كلها، أي ما به الارتباط الذي يجمع كل ذلك إليه، ويكون نسبته إلى هذه نسبة الحس المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع، وفيه المطلوب.

وبعبارة أخرى إنك قد عرفت أن هذه القوى والنفوس تشغل بعضها بعضاً، ويستعمل بعضها بعضاً مع أن المفروض أن ليس بينها ولا بين أفعالها ارتباط، وليس هنا أيضاً اشتراك في المحل أو الآلة. فلولم يكن هنا رباط يستعمل هذه فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره، لما كان بعضها يمنع بعضاً عن فعله بوجه من الوجوه، ولا ينصرف عنه، لأن فعل قوة من القوى أو نفس من النفوس إذا لم يكن له اتصال بقوة أخرى أو نفس أخرى لا تمنع الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركاً ولا أمر يجمعها غير ذلك مشتركاً. فبقي أن يكون ذلك الارتباط لأمر رابط غير الآلة والمحل. وحينئذ فنقول: إن هذا الجامع الرابط لا يجوز أن يكون جسماً.

أما أولاً فلأن الجسم بما هو جسم ليس يلزمه أن يكون مجمع هذه القوى أو النفوس، وإلا لكان كل جسم كذلك، بل لأمر يصير به كذلك، ويكون ذلك الأمر هو الجامع الأول، وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع وهو غير الجسم، فيكون إذن المجمع هو شيئاً غير الجسم، وليس هو إلا النفس.

وأما ثانياً فلأنه قد تبين مما سلف أن من هذه القوى أو النفوس ما ليس يجوز أن يكون جسماً أو جسمانياً مستقراً في جسم، وهو القوة العاقلة والنفس الناطقة.

وأما ثالثاً فلأن ذلك الجسم إما أن يكون جملة البدن، فيلزم أن يكون إذا نقص منه شيء لا يكون ما نشعر به نحن «أنا» موجوداً، وليس كذلك لأنني مثلاً أكون أنا وإن لم أعرف أن لي يداً أو رجلاً أو عضواً من هذه الأعضاء، بل أظن أن هذه توابعي، وأعتقد أنها آلات لي أستعملها في حاجات، لولا تلك الحاجات لما احتيج إليها لي، ويكون أنا أيضاً

أنا وليست هي، وقد عرفت فيما سلف أننا لو فرضنا أنه لو خلق إنسان دفعة واحدة، وخلق متباين الأطراف ولم يُبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسه ولا تماسه ولم يسمع صوتاً جهل وجود جميع أعضائه، وعلم وجود إنسيه شيئاً واحداً مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم.

وإن لم يكن ذلك الجسم جملة البدن، بل كان عضواً مخصوصاً، كالقلب أو الدماغ أو عدة أعضاء منه هويتها أو هوية مجموعها هو الشيء الذي أشعر به «أنا»، أنه «أنا»، فيجب أن يكون شعوري بـ «أنا» هو شعوري بذلك العضو أو بتلك الأعضاء، لأن الشيء لا يجوز أن يكون من جهة واحدة مشعوراً به غير مشعور به وليس كذلك، فإني أعرف أنني ألي قلباً أو دماغاً بالإحساس والسمع والتجارب، لا لأنني أعرف أنني أنا، فيكون إذن ليس ذلك العضو لنفسه الشيء الذي أشعر به أنه أنا بالذات، بل يكون بالعرض أنا، ويكون المقصود بما أعرفه مني أنني أنا الذي أعنيته في قلبي: أنا أحسست وتعقلت وفعلت وجمعت هذه الأوصاف شيئاً آخر هو الذي أسميه أنا، وكذلك أنني أعرف أنني أنا بالمعنى الذي أسميه النفس، أعني المدبر للبدن والمتصرف فيه، مع أنني لا أعرف القلب والدماغ ولا أفهم معناه، وحيث بطل كون ذلك الرابط الجامع جسماً بطل كونه جسمانياً أيضاً، وحيث بطل ذلك، بطل كونه من جملة هذه النفوس الثلاثة نفساً نباتية أو نفساً حيوانية، لكون كلٍّ منهما جسمانية أيضاً كما هو المقرر عندهم ويعترف به الخصم أيضاً. فبقي أن يكون ذلك الرابط الجامع الواحد نفساً إنسانية، وبطل أيضاً بذلك كون المتصرف في البدن نفوساً متعددة، كما ادّعاء الخصم.

في إبطال ما تمسكوا به في تعدد النفس في الإنسان

مع أن ما تمسك هو به باطل بما أبطله الشيخ.  
قال: «وأما حجة هؤلاء الذين يجزئون النفس، فقد أخذ فيها مقدّمات باطلة، من

ذلك قولهم: إنه يوجد\* للنفس النباتية مفارقة للحساسة، فيجب أن يكون\* شيء آخر غيره.

فإن هذه المقدمة سوفسطائية، وذلك لأن المفارقة تتوهم على وجوه، والتي يحتاج إليها هنا\* وجهان: أحدهما أنه قد يتوهم\* لها مفارقة، كما للون عن البياض وللحيوان عن الإنسان، إذ يوجد\* هذه الطبيعة في غير البياض وتلك في غير الإنسان، بأن يقارن كلّ فصلاً آخر. وقد يتوهم\* مفارقة، كما للحلاوة المقارنة للبياض في جسم، فإنها قد توجد مفارقة له، فيكون\* الحلاوة والبياض قوتين مختلفتين لا يجمعهما شيء وأليق المفارقات بالنفس النباتية للنفس الحساسة هو القسم الأول؛ وذلك\* أن النفس النباتية الموجودة في النخلة لا تشارك القوة النامية الموجودة في الإنسان البتة في النوع، فإن تلك القوة ليست بحيث تصلح لأن تقارن النفس الحيوانية\*، ولا القوة النامية التي في الحيوان تصلح لأن تقارن النفس النخلية، ولكن يجمعهما معنى واحد، وهو أن كلّ واحد\* منهما يغذي وينمي ويولد، وإن كان ينفصل\* عنه بعد ذلك بفصل مقوم منوع لا بمرض فقط. والمعنى الموجود فيهما جميعاً هو جنس القوة النباتية والتي للإنسان\* يفارق على جهة ما يفارق المعنى الجنسي. ونحن لا نمنع أن يوجد جنس هذه القوى لأشياء أخر\*، وليس\* ذلك أنه يجب أن لا يجتمع\* هذه القوى في الإنسان لنفس واحدة، بل ليس يجب من ذلك أن لا\* يكون الطبيعة النامية الموجودة في الحيوان مقولة على النفس الحيوانية التي له، حتّى يكون\* نفسه الحيوانية هي تلك القوة، كما أن الإنسان ليس\* شيئاً غير حصّة في جنس الحيوانية. وهذا شيء قد تحقّق لك في المنطق. فهذا ليس يوجب أن يكون\* النفس النامية التي في الإنسان غير النفس الحيوانية، فضلاً عن أن تكون\* قوى نفس واحدة، فليس إذن النباتية التي في الإنسان توجد البتة مفارقة بنوعها

\* في المصدر: توجد النفس النباتية... يكون في الإنسان شيء... هاهنا... تتوهم... توجد... وقد تتوهم... فتكون... وذلك لأن... الحيوانية البتة... كل واحدة منهما تغذي وتنمي وتولد، وإن كانت بعد ذلك تنفصل بفصل مقوم... وبفارق... لأشياء أخرى... وليس في ذلك... لا يجتمع... نفس الحيوانية... تكون... ليس شيئاً غير حصته... تكون... تكونا قوتين نفس.

للإنسان. واحتجاجهم غير منتفع به إذا كانت القوة لا تفارق بنوعيتها، بل بجنسيتها، وهما مختلفان. ومع ذلك فلنضع القوة النباتية في الحيوان مخالفة للقوة الحيوانية فيه، كأن كل واحد\* منهما نوع محصل منفرد بنفسه، وليس أحدهما الآخر، ولا مقولاً عليه، فما في ذلك مما يمنع أن يكون\* القوتان جميعاً في الحيوان لنفس الحيوان، كما أنه ليس إذا وجدت الرطوبة في غير الهواء، وليست مفارقة\* للحرارة، يجب من ذلك أن لا يكون\* الرطوبة والحرارة في الهواء بصورة\* واحدة ولمادة واحدة. وليس إذا كانت حرارة توجد غير صادرة عن الحركة، بل عن حرارة أخرى يجب من ذلك أن الحرارة في موضع آخر ليست تابعة للحركة.

ونقول: ليس يمتنع أن\* هذه القوى متغايرة بالنوع أيضاً، وتنسب إلى ذات واحدة هي فيه\*، فأما كيفيته تصوّر هذا، فهو أن الأجسام العنصرية يمنعها\* صرفة التضاد عن قبول الحياة. فكلما أمنت في هدم طرف من التضاد وردّه إلى التوسط الذي لا ضده، جعلت تضرب إلى تشبه\* بالأجسام السماوية، فتستحق بذلك قبول قوة محبة\* من الجوهر المفارق المدبر، ثم إذا ازدادت قريباً من التوسط، ازدادت قبول حياة، حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن له أن يكون\* أقرب منها إلى التوسط، ولا أهدم منها للطرفين\*. فيقبل جوهرًا مقارب التشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية، فيكون حينئذ ما كان يحدث في غيره من المفارق، يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتصل به الجوهر. ومثال هذا في الطبيعيات: لتوهّم مكان الجوهر المفارق ناراً\* وشمساً، فكان\* البدن جرمًا يتأثر عن النار، وليكن كوة\*<sup>١</sup> ما، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياها، ومكان النفس الحيوانية إنارتها فيها، ومكان النفس الإنسانية اشتعالها\* فيها ناراً. فنقول: إن ذلك الجرم المتأثر بالكوة\* إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً

\* في المصدر: واحدة... تكون... مقارنة للحرارة... لا تكون... لصورة واحدة أو لمادة... أن تكون هذه... فيها... تمنعها صرفة... شبه... محبة... تكون... للطرفين المتضادين فقبل... أو شمساً... ومكان... كرة ما... إنعالمها... كالكرة.

١ - كوة: نافذة.

يقبل الاشتعال منه ناراً ولا إضاءة له ولا إنارته، ولكن وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير\* فإن كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه، ومع ذلك هو مكشوف له أو مستشف أو على نسبة إليه يستتير بها عنه استتارة قوية، فإنه يسخن عنه، ويستضيء معاً، ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه، فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع.

ثم إن كان الاستعداد أشد، وكان\* هناك ما من شأنه أن\* تشتعل عن المؤثر الذي من شأنه أن يحرق بقوة أو شعاعه اشتعل، فحدثت الشعلة جرمًا شبيهاً بالمفارق من وجه، ويكون تلك الشعلة أيضاً مع المفارق علة للتويز والتسخين معاً، حتى لو بقيت وحدها لاستتم أمر التويز والتسخين، ومع هذا، فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده\*، والتسخين والتويز وحدهما، ولم يكن المتأخر منهما مبدأً يفيض عنه المتقدم، وكان إذا اجتمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متأخراً، مبدأً أيضاً للمتقدم وفائضاً عنه المتقدم، وهكذا\* فليتصور الحال في القوى النفسانية». - انتهى كلامه -.

أقول: وهذا الذي نقلنا منه لا يخفى أنه وافٍ بدفع احتجاج القائلين بتكثر النفس، كافٍ في بيان كيفية إمكان أن يكون تلك النفوس المتعددة التي هي قوى متغايرة منسوبة إلى ذات واحدة هي نفس الإنسانية، وأن يكون تلك الذات مجعلاً لتلك القوى والنفوس، وفي ذكر التمثيل اللائق بهذا المقام، وقد عرفت أيضاً - مما ذكرنا في الأبواب السالفة - أن السمعيات الظاهرة في تعدد النفوس يمكن أن تأول بالحمل على تعدد قوى النفس الإنسانية التي هي ذات واحدة على تكثر مراتب كمالاتها، فتذكر.

### شك مع حله

وقد بقي هنا شك ينبغي التعرض لرفعه، وهو أنه إذا كان المتصرف في البدن المدبر له ذاتاً واحدة، هي النفس الإنسانية وهي مجمع القوى، يجب أن يكون تلك الذات مبدأً لجميع تلك الأفعال المنسوبة إلى تلك القوى المستخالفة، وإن كانت مبدئيتها لبعضها

\* في المصدر: وإنارة... غير ذلك... وهناك... أن تشتعل... أو التسخين... فهكذا.

بالواسطة، ولبعضها بدون الواسطة، وانحال أن تلك الذات إنما يصدر عنها فعلها بالاختيار والإرادة، وتلك الأفعال منها ما ليس مقارناً للاختيار والإرادة، كالأفعال النباتية، فكيف يصدر عن الفاعل بالإرادة فعل ليس بإرادة؟

والجواب عنه: أنه لا حرج في ذلك، فإن الذي يقتضيه الدليل أن الفاعل بالإرادة إنما يكون فعله بالإرادة إذا كان يصدر عنه بلا واسطة، أو بتوسط قوة تختص به نفسه، كالأفعال الإنسانية. أما ما لا يكون كذلك، بل يكون بتوسط أمر آخر أو قوة لا تختص به نفسه، بل بآلته كالأفعال الحيوانية والنباتية، فهو تابع في ذلك لما يلزم تلك الواسطة، فتلك الواسطة إن كان فعلها بمقارنة الإرادة كالقوة الحيوانية، يكون فعل ذلك المبدأ البعيد أيضاً بالإرادة، لا لأجل أنه مبدأ بعيد له، بل لأجل أن فعل ذلك المتوسط الذي هو قوة له بالإرادة، يعني أنه يكون بالإرادة بالذات بل بالعرض، وإن كان فعل تلك الواسطة لا بالإرادة كالأفعال النباتية. فلا ينافي كون ذلك الفعل مستنداً إلى ذلك المبدأ البعيد الذي هو بالإرادة، وكيف ذلك والحال أن الأفعال الطبيعية التي ليست مع الإرادة مستندة بالآخرة إلى المبدأ الفياض الذي فعله مقارن للإرادة البتة.

وهذا كما أن فعل النفس الإنسانية بالذات يكون كلياً، وما يصدر عنها بتوسط القوة الحيوانية يكون جزئياً وإن كان مع الإرادة، ولا حرج في ذلك أيضاً. وحاصل المقام أن ما يُنسب إلى النفس النباتية في النبات من الأفعال الطبيعية التي ليست بالإرادة، منسوبة في الإنسان إلى بعض قوى النفس الإنسانية، حيث إن المفروض أن النفس النباتية قوة من قواها، وقواها أيضاً من قواها، وكذلك ما يُنسب إلى النفس الحيوانية في الحيوان من الأفعال الجزئية المقارنة للإرادة، فهي منسوبة في الإنسان إلى بعض من القوى الإنسانية، حيث إن النفس الحيوانية قوة من قواها وكذلك قواها من قواها، وما ينسب إلى النفس الإنسانية، فهي منسوبة إليها بالذات.

### في كيفية صدور الأفعال المختلفة عن الإنسان

ثم إنك حيث تحققت ما ذكر، وعرفت أن المدبر الأصل في البدن الإنساني ذات واحدة هي النفس الناطقة الإنسانية، وأن تلك القوى والنفس قوى لها وفروع لها، فنعود من رأس ونقول:

لا يخفى أن هاهنا أفعالاً مختلفة نشاهد صدورها عن الإنسان، حيث إن ما ينسب إلى كل نفس من تلك النفوس من الأفعال مخالف لما ينسب إلى الأخرى من الأفعال، ومع هذا فما ينسب إلى كل نفس بانفرادها هو أيضاً أفعال مختلفة متخالفة.

فإنما أن يقال بكون تلك الأفاعيل المختلفة مستندة إلى فواعل مختلفة، بأن يكون كل فعل من تلك الأفعال مستنداً إلى فاعل واحد منفرد، ويكون مجموع تلك الأفاعيل المتعددة المتكثرة مستندة إلى مجموع فواعل متعددة متكثرة بعدد تلك الأفاعيل الجزئية أو كليّاتها، فهذا باطل، لأنه بعينه هو القول بتكثر النفوس، وقد عرفت بطلانه. مع أنه يلزم أن يكون عدد تلك النفوس التي هي فواعل ومدبرات أزيد من ثلاثة بكثير، حيث إن عدد تلك الأفاعيل جزئياتها بل كليّاتها أيضاً أزيد من ثلاثة بكثير، وهذا مما لم يقل به أحد من ذوي العقول السليمة.

وإنما أن يقال باستناد جميع تلك الأفاعيل المتعددة المتكثرة إلى ذات المدبر الواحد بذاته - أعني النفس الناطقة - من غير أن يكون ذلك بتوسط آلة أو توسط قوة أو نحو ذلك، فهذا أيضاً باطل، لأنه بناء على ما تقرّر عندهم من أن الواحد بالذات لا يصدر عنه من جهة واحدة إلا أمر واحد، لا يصح هذا الفرض. إلا أن يكون تكثر وتجزي في ذات ذلك الواحد، بحيث يكون له أجزاء كثيرة يفعل كل فعل من تلك الأفعال باعتبار جزء منه مناسب لذلك الفعل، وقد عرفت أن النفس الناطقة الإنسانية مجردة عن المادة في ذاتها، بسيطة لا تركيب فيها من الأجزاء لا بالفعل ولا بالقوة. نعم لو كانت هي جسماً، لأمكن فرض ذلك فيها، وإذ ليس فليس. وأيضاً على هذا يلزم أن لا يكون للقوى والحواس حظ في تلك الأفاعيل أصلاً، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا، كما سنبينه. وأيضاً يلزم أن يكون



فاعل الكلّي والجزئيّ واحداً، وهو باطل كما سبقت الإشارة إليه، وسيّضح فيما بعد أيضاً أن شاء الله تعالى.

وإنّما أن يقال باستناد جميع تلك الأفعال إلى ذات تلك النفس الواحدة بنفسها من غير أن يكون تفعل ما تفعله من الأفعال بتوسط القوى، إلّا أنّ ما تفعله بنفسها من الأفعال المختلفة إنّما تفعله باختلاف الآلات، كما نقله الشيخ من القول الأوّل في بيان نقل المذاهب، حيث قال: «فمنها قول من زعم أنّ النفس ذات واحدة، وإنّما تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات». ثمّ نقل عن ذلك القائل احتجاجه عليه بما احتجّ به كما نقلنا سابقاً. فهذا القول أيضاً باطل.

أمّا أولاً، فلاّنه يلزم على هذا المذهب أن لا يكون للحواسّ والمشاعر حظّ في الإدراكات أصلاً، وأن لا يكون لها فعل قطعاً، وأن لا يكون لها مدخل في تلك الأفعال إلّا على سبيل الآلية فقط، حيث إنّ المفروض أن الفاعل بلا واسطة للكلّ هو النفس خاصّة، وهذا خلاف ما نجده من نفوسنا بالضرورة.

وأمّا ثانياً، فلاّنه لو صحّ ذلك لصحّ في بعض الأفعال، أي فيما تحتاج فيه إلى الآلة من الأفعال كالأفعال المنسوبة إلى النفس النباتيّة والحيوانيّة، لا في كلّ الأفعال حتّى فيما لا تحتاج فيه إلى الآلة، كالأفعال المنسوبة إلى النفس الإنسانيّة، إذ ليست هي فيها محتاجة إلى الآلة ولا فيها اختلاف في الآلة حتّى يصحّ أن يقال: إنّها تفعلها بنفسها باختلاف الآلات. وكان ما ذكره الشيخ من القولين الآخرين، - حيث قال: «ومن هؤلاء من زعم أنّ النفس عالمة بذاتها، تعلم كلّ شيء، وإنّما تستعمل الحواسّ والآلات المقرّبة للمدركات منه بسبب أن تتنبّه به لما في ذاتها؛ ومنهم من قال: إنّ ذلك على سبيل التذكّر لها، فكأنّها عرض لها عنده أن نسيّت»، ثمّ نقل احتجاج الفريقين على ما ذهبوا إليه كما نقلنا عنه سابقاً - مبنّيان على هذا المذهب أيضاً، أي على القول الأوّل، لكن على نحو يحصل به التفصّي

عما ذكرناه من الإشكال الثاني، وكأن وجه التفضي أن الأفعال المنسوبة إلى النفس الإنسانية، وإن لم يكن لها فيها احتياج إلى الآلة في حصول أصل تلك الأفعال حتى يلزم خلاف ما هو المقرر عند الحكماء، إلا أن لها فيها احتياجاً إلى الآلة واستعانة بها بنحو آخر، وهو حصول التنبيه أو حصول التذكر.

والحاصل أن العلوم والإدراكات الكلية التي هي أفعال النفس الناطقة الإنسانية ليس فيها احتياج إلى الآلة في حصول أصلها، كما في الأفعال المنسوبة إلى التفسين الآخرين، بل إن تلك العلوم والإدراكات مطلقاً حاصلة للنفس الإنسانية بذاتها، وهي أفعال لها بنفسها، وأما استعمال الحواس والآلات، فهو لأجل أن تكون مقربة لها عندها على سبيل التنبيه كما هو رأي فرقة، أو على سبيل التذكر كما هو رأي فرقة أخرى. ولا يخفى عليك أن هذين القولين أيضاً باطلان.

أما أولاً، فلأن الإشكال الأول الذي أوردناه وارد عليهما أيضاً، ولا يمكن التفضي عنه بهما.

وأما ثانياً، فلأن معنى التنبيه الذي قالت به الفرقة الأولى كأن مبناه على أن تلك العلوم والإدراكات حاصلة للنفس أولاً على سبيل حصول البديهيّات لها وعلمها بها، أي علمها بها علماً إجمالياً، وأنها إذا استعملت الحواس والآلات كان ذلك مقرباً لها هنا، فتنبيه لها ويكون بذلك علمها الإجمالي علماً تفصيلياً، ويكون ذلك منبهاً لها كما في العلم بالبديهيّات بعد حصول المنبه لها، وهذا باطل، لأنه على هذا يلزم أن يكون معلومات النفس الإنسانية ومدرجاتها كلّها بديهيّة، وأن لا يكون شيء منها نظريّاً، حيث إن المنبه إنما يكون في البديهيّات دون النظريّات، وذلك خلاف الواقع وخلاف ما نجده بالوجدان. وكذلك معنى التذكر الذي قالت به الفرقة الثانية، كأن مبناه على أن علوم النفس وإدراكاتها نظريّاتها وبديهيّاتها، حاصلة لها علوماً تفصيلياً، إلا أنها عرض لها أن نسيها. ثم إنها إذا استعملت القوى والحواس، زال عنها النسيان وتذكرت لها كما هي عليه قبل النسيان. وهذا أيضاً باطل من وجهين:

أحدهما أنه أيضاً خلاف ما نجده بالوجدان.

والثاني أنه على تقدير صحته، إنَّما يصحَّ إذا كانت النفس قديمة أو موجودة قبل البدن بأزمنة كثيرة. حصل لها في تلك الأزمنة تلك العلوم والإدراكات المفصلة ثم نسيها بسبب من الأسباب - كالتعلق بالبدن مثلاً - ثم زال عنها باستعمال الحواس ذلك النسيان وعادت كما كانت أولاً، إذ من المعلوم أن ليست لها بعد تعلقها بالبدن زمان يكون لها فيه حصول تلك العلوم والإدراكات بنفسها، من غير أن تكون قد استعملت الحواس حتى تكون بعد ذلك قد نسيها، ثم استعملت الحواس فتذكرت لها. وهذا أيضاً باطل، لأنَّنا سنقيم الحجة على كون النفس الانسانية حادثة بحدوث البدن.

وأما ثالثاً: فلأنَّ ما احتجَّ به الفرقان على ما ادَّعاه كما نقله الشيخ عنهما ونقلناه عنه سابقاً، باطل بما أبطله به الشيخ.

قال<sup>١</sup>: «وأما من تشكَّك فجعل النفس عالمة بذاتها\* فهو فاسد، فإنَّه ليس يجب إذا كان جوهر النفس خالياً بذاته عن العلم\* يستحيل له وجود العلم، فإنَّه فرق بين أن يقال: إنَّ جوهر الشيء باعتبار ذاته لا يقتضي العلم، وبين أن يقال: إنَّ جوهره بذلك الاعتبار يقتضي أن لا يعلم. فإنَّ لزوم الجهل مع كلِّ واحد من القولين يختلف\*. فإنَّما إذا سلَّمنا أنَّ النفس بجوهرها جاهلة، فإنَّما نعي أنَّ جوهرها إذا انفرد ولم يتَّصل به سبب من خارج لزمه الجهل، بشرط الانفرد مع شرط الجوهر، لا بشرط الجوهر وحده، ولسنا نعي بهذا أنَّ جوهرها جوهر لا يعرى عن الجهل. وإن لم نسلَّم، بل قلنا: إنَّ ذلك أمر عارض لنا\*، فليس يجب أن يكون مثل هذا العارض وارداً على الأمر الطبيعي، فإنَّه ليس إذا قلنا: إنَّ الخشبة خالية عن صورة السرير\*، وإنَّ ذلك الخلو ليس لجوهرها، بل لأمر عارض\* له حائز الزوال. كان هذا القول كأنك تقول: يجب أن يكون قد كانت فيه صورة السرير\*»

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢/٢٢٧، الفصل السابع من المقالة الخامسة من الفن السادس.

\* في المصدر: لذاتها... أن يستحيل... مخلف... فإنَّما وإن سلَّمنا... عارض لها... صورة السرير... عارض لها... صورة السرير... ثم انفسخت.

وانفسخت.

ومن المحال أيضاً ما قاله المتشكك من ارتداد الشيء إلى ذاته، فإن الشيء لا يغيب البتة\* من ذاته، بل ربّما قيل\* يغيب عن أفعال تخصّ بذاته، وتتمّ بذاته وحدها، وإنما يتوسّع فيقال هذا لأنّ هذه الأفعال لا تكون موجودة له، بل لا تكون موجودة أصلاً. وأما ذاته فكيف تكون غير موجودة لنفسها وبالحقيقة، فإنّ أفعاله لا يجوز أن يقال فيه\* إنّه يغيب عنها، لأنّ الغائب هو موجود في نفسه غير موجود للشيء، وهذه الأفعال ليست موجودة أصلاً إلّا وقت ما يوجد لها، فلا يكون غائباً عنها، وأما ذات الشيء فلا يغيب الشيء عنه ولا يرجع إليه.

وأما أصحاب الذكر\* فقد نقض احتجاجهم في الصناعة الآلية. - انتهى كلامه - وأقول: قوله: وأما أصحاب الذكر - إلى آخره - كأنّه إشارة إلى ما تقرّر في علم المنطق من أنّ المطلوب المجهول الذي يراد تحصيله بالنظر، يجب أن يكون معلوماً بوجه حتّى لا يكون طالبه طالباً للمجهول مطلقاً، وأن يكون مجهولاً من وجه آخر، حتّى لا يكون تحصيله تحصيلاً للحاصل، وأنّه إذا طلبته النفس وحصلته بالنظر وعلمته من الوجه الذي كان مجهولاً وظفرت به وعلمت أنّه المطلوب الأوّل الذي كانت تطلبه، فعلّمها بأنّه المطلوب إنّما هو من جهة أنّه كان معلوماً أولاً بوجه، وليس يلزم من ذلك كونه معلوماً أولاً من كلّ وجه حتّى من الوجه الذي كان هو مجهولاً بذلك الوجه، كما هو ظنّ أصحاب الذكر ومبنى احتجاجهم المنقول عنهم عليه، فتدبر.

وإما أن يقال باستناد تلك الأفعال أولاً وبالذات إلى قوى مختلفة للنفس الإنسانية التي هي ذات واحدة، وباستنادها إلى تلك الذات الواحدة بتوسّط تلك القوى المختلفة، وهذا هو المذهب الذي نقله الشيخ عن بعض القدماء، حيث قال:

«و منهم من جعل النفس ذاتاً واحدة، وتفيض عنها هذه القوى، ويختصّ\* كلّ قوّة

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢/٢٢١، الفصل السابع من المقالة الخامسة من القرن السادس.

\* في المصدر: عن ذاته... قيل إنّه قد يغيب... يختصّ... فيها... الذكر... ويختصّ.

بفعل، وأنها إنما تفعل ما تفعله من الأمور المذكورة بتوسط هذه القوى».

ثم اختار هذا المذهب وقال<sup>١</sup>: «وليس بصحيح<sup>\*</sup> من هذه المذاهب إلا هذا المذهب»، ثم صحّحه بأن قال<sup>٢</sup>: «قد بان ممّا ذكرناه أنّ الأفعال المتخالفة هي لقوى<sup>\*</sup> متخالفة، وأنّ كلّ قوّة من حيث هي، فإنّما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأوّل الذي لها، فتكون القوّة الغضبيّة لا تفعل من اللذات، ولا الشهوانيّة من المؤذيات، ولا يكون<sup>\*</sup> القوّة المدركة متأثرة ممّا تتأثر هاتان<sup>\*</sup> عنه، ولا شيء من هاتين من حيث هما قابل للصور المدركة متصور لها. فإذا كان هذا متقرّراً، فنقول: إنّ يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع<sup>\*</sup> كلّها، فتجتمع إليه وتكون نسبتها إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع، لأنّنا<sup>\*</sup> نعلم يقيناً أنّ هذه القوى يشغل بعضها بعضاً، ويستعمل بعضها بعضاً، وقد عرفت هذا فيما سلف، ولو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشغل بعضها عن بعض، فلا يستعمل ذلك<sup>\*</sup> ولا يدبره، لما كان بعضها يمنع بعضاً عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنه، لأنّ فعل قوّة من القوى إذا لم يكن له اتصال بقوّة أخرى، لا تمنع<sup>\*</sup> القوّة الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآلة مشتركة، ولا المحلّ مشتركاً، ولا أمر يجمعها<sup>\*</sup> غير ذلك مشتركاً. ونحن نرى أنّ الإحساس بشير الشهوة<sup>\*</sup> إلى آخر ما ذكره في بيان وجوب رباط لهذه القوى، وذكرنا محصله في بيان وحدة المدبر للبدن، وكون ذلك المدبر الواحد مابه الارتباط بين النفوس الأخرى.

ثم ذكر أنّ هذا الشيء أي الذي هو مجمع القوى، لا يجوز أن يكون جسماً، وبيّن ذلك بالوجوه الثلاثة التي ذكرنا محصلها فيما سبق، إلّا أنّه ذكر في ذيل الوجه الثاني من تلك الوجوه كلاماً بهذه العبارة<sup>٣</sup>: «فإن تشكّك مشكّك، فقول: إنّ إن جاز أن يكون<sup>\*</sup> هذه القوى لشيء واحد مع أنّها لا تجتمع معاً فيه، إذ بعضها لا تحلّ<sup>\*</sup> الأجسام، وبعضها تحلّها<sup>\*</sup>،

١ و ٢ - الشفاء - الطبيعيات ٢/٢٢٣، الفصل السابع من المقالة الأولى من القرن السادس.

\* في المصدر: وليس يصحّ منها إلا: بقوى متخالفة... ولا تكون... تتأثر عندها بان... يجمعها كلّها... فإنّا نعلم... ذلك البعض ولا... لا يمنع... يجمعها... أن تكون... لا يحلّ... يحلّها... فتكون.

٣ - الشفاء - الطبيعيات ٢/٢٢٤، الفصل السابع من المقالة الخامسة من القرن السادس.

فيكون مع افتراقها من غير أن تكون بصفة واحدة منسوبة إلى شيء واحد، فلم لا يكون كذلك الآن، ويكون\* كلها منسوبة إلى جسم أو جسماني، فنقول: لأن، هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى يفيض\* عنها بعضها في الآلة، وبعضها يختص بذاته، وكلها يؤدي إليه نوعاً من الأداء، واللواتي تكون في الآلة تجتمع في مبدأ يجمعها في الآلة ذلك المبدأ، وهو فائض عن الغني عن الآلة، كما تبين حاله\* في حل الشبهة. وأما الجسم فلا يمكن أن يكون\* هذه القوى كلها فائضة منه، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان، بل على سبيل القبول، والفيضان يجوز أن يكون على سبيل مفارقة للفيض عن المفيض، والقبول لا يجوز أن يكون على تلك السبيل\* - انتهى ملخص ما ذكره دليلاً على ما اختاره ومحصله -.

وأقول: لما كان مبنى هذا المذهب المختار عنده على أن النفس المدبرة للبدن إنما هي ذات واحدة بالعدد، وأن اختلاف أفعالها إنما هو لاختلاف قواها، وأن تلك القوى فائضة عن تلك الذات الواحدة، بين الثاني بقوله أولاً: «قد بان مما ذكرناه أن الأفعال المتخالفة هي لقوى متخالفة» وبين الأول والثالث بما ذكره بعد ذلك، فإنه متضمن لكون النفس ذاتاً واحدة رباطاً لتلك القوى وفائضاً عنه تلك القوى، وكأن قوله «قد بان مما ذكرناه في الفصول المتقدمة» كالفصل الذي عقده لبيان أن اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها. ويخذه أنه في ذلك الفصل أيضاً وإن ادعى ذلك، لكننا لم نظفر فيه بذكر ما يمكن أن يكون دليلاً على أن اختلاف الأفاعيل مطلقاً - كما هو ظاهر إطلاق كلامه هنا - أو أن اختلاف أفاعيل النفس - كما هو مقصوده هنا وفيما تقدم - إنما هو لقوى متخالفة. بل لا يظهر منه فيه ولا في شيء من الفصول المتقدمة على ما تصفحنا كلامه ما يدل على ما هو مطلوبه هنا، وهو أنه لا يمكن أن تكون النفس التي هي الذات الواحدة تفعل بنفسها أفعالاً مختلفة باختلاف الآلات من غير توسط القوى في ذلك، كما هو مبنى المذهب الأول من المذاهب التي نقلها، حيث إنه في كل موضع ذكر أن اختلاف أفعال

\* في المصدر: و تكون كلها... ففيض... حاله بعد... تكون... تلك السبيل.

النفس لاختلاف قواها ذكره على سبيل الإدعاء من غير إقامة دليل عليه، كما يظهر على من تصفح كلماته.

اللهم إلا أن يكون أحوال ذلك على الظهور، وعلى أنه بَيِّنُ بنفسه لا يحتاج إلى دليل، فإنه إذا كانت النفس المدبرة للبدن ذاتاً واحدة كما بينته، والحال أننا نجد للإنسان أنه يصدر عنه أفاعيل مختلفة،

فإنما أن تكون تلك الأفاعيل تصدر عن تلك الذات الواحدة بنفسها من غير مدخلية شيء، مما يوجب الاختلاف سوى تلك الذات الواحدة أو بنفسها، باختلاف الآلات، فهذان الاحتمالان باطلان، كما بيناه فيما سبق. وبالجملة فعلى هذين الاحتمالين، لا يكون للقوى والحواس والمشاعر حظ في تلك الأفاعيل أصلاً، وهو باطل بالضرورة والوجدان، حيث إننا نجد أن لتلك القوى والحواس حظاً أيضاً فيها، وأن لكل قوة فعلاً يخصها كما أشار هو إليه في بيان نقل المذهب المختار عنده، حيث قال: ويختص كل قوة بفعل».

وإنما أن تكون تلك الأفاعيل تصدر عن تلك القوى بنفسها من غير أن تصدر هي عن تلك الذات الواحدة أيضاً بتوسط تلك القوى، فعلى هذا يلزم أن لا يكون لتلك الذات الواحدة حظ في تلك الأفعال أصلاً، وهذا أيضاً باطل. لأنه لو كان كذلك، لما كانت تلك الذات حاكمة بين تلك الأفعال، كما هو معلوم بالضرورة، ولما كان غلط الحواس وتلك القوى يرد على تلك الذات، كما بيناه فيما سبق. حيث إن الحاكم بين الشيئين لا بُدَّ وأن يكون مُدركاً لهما، وكذا الحاكم بالغلط يجب أن يكون مدركاً له. والإدراك أيضاً من جملة تلك الأفاعيل، حيث إن تلك الأفاعيل إنما هي الإدراكات والتحريكات.

وحيث انتفت هذه الاحتمالات، ثبت أن لكل من تلك الذات الواحدة وتلك القوى حظاً في تلك الأفعال، أي أن تكون تلك الأفعال تصدر عن تلك القوى بنفسها، وعن تلك الذات بتوسط تلك القوى، لا بالعكس. حيث إنه لا يعقل صدورها عن تلك الذات بنفسها، وعن تلك القوى بتوسط تلك الذات، فإن تلك القوى آلات لتلك الذات لا بالعكس. وإلى

ما ذكرنا أشار في بيان نقل المذهب المختار عنده بقوله: «ويختص كل قوة بفعل، وأنها إنما تفعل ما تفعله من الأمور المذكورة بتوسط هذه القوى».

والحاصل أنه يمكن أن يكون قد أحال وجه ما ذكره على الظهور، كما يتبين. وهذا الذي هو غاية توجيه ما ذكره وتصحيحه.

وفيه مع ذلك أيضاً أنه على هذا التوجيه، إنما يتم الدلالة على أن الأفاعيل المختلفة الجزئية التي للقوى والحواس والآلات مدخل فيها، إنما هي تصدر عن تلك الذات الواحدة بتوسط القوى المتخالفة، ولا يتم الدلالة على أن الأفاعيل الكلية التي هي مختصة بذات تلك الذات الواحدة من غير مدخلة للآلات فيها، كالتعقّلات والإدراكات الكلية، هي أيضاً إنما تصدر عن تلك الذات الواحدة بتوسط القوى المتخالفة، إذ لا امتناع في أن تكون تلك الأفعال الكلية تصدر عن تلك الذات الواحدة بنفسها، من غير مدخلة القوى فيها - كما هو مذهب بعض من الحكماء - إذ ليست تلك [أفعال] آلية، حتى يصار فيها إلى ما يصار إليه في الأفعال الآلية. ولا يخفى أن ذلك أيضاً، أي كون الأفاعيل المختلفة الذاتية للنفس صادرة عنها بتوسط القوى المختلفة مطلوبة أيضاً، كما هو ظاهر كلامه في بيان نقل ذلك المذهب المختار عنده، بل صريح كلامه في بيان كيفية إفاضة تلك القوى المختلفة عن تلك الذات الواحدة وكونها منبع القوى، على ما نقلنا كلامه في ذلك. وحينئذ، ففي تنعيم مدعاه إما أن يقال بأنه لما دلّ الدليل على أن الأفاعيل المختلفة الآلية تصدر عن تلك الذات الواحدة بتوسط القوى المختلفة، فينبغي أن يحكم بذلك في الأفاعيل المختلفة الذاتية غير الآلية أيضاً، ليكون الكلّ على نسق واحد. وفيه، أن هذا وجه استحسانيّ لا يفيد الاطمئنان، بل لا يفيد الإقناع أيضاً.

وإما أن يقال: كما أن الأفاعيل الآلية أفاعيل مختلفة تصدر عن تلك الذات والحال أنها واحدة بسيطة لا اختلاف فيها ولا تعدّد، ويجب أن يكون هناك ما به الاختلاف، وهو توسط القوى المتخالفة على ما تقرّر عندهم من أن الواحد بالذات لا يصدر عنه من جهة واحدة إلا أمر واحد، كذلك الأفاعيل الذاتية غير الآلية أفاعيل مختلفة، حيث إن العقل



النظريّ والعقل العمليّ فعلاّن مختلفان، ومع هذا فمراتب كلّ واحد منهما مختلفة، وأصولها الكلّيّة أربع، كما سيّجيء بيانه، والمفروض أنّها أجمع صادرة عن تلك الذات الواحدة. فلو لم يكن هناك ما به الاختلاف أيضاً لم يمكن أن تصدر هي عنها بنفسها، حيث إنّها واحدة بسيطة، فيجب أن يكون هناك أيضاً ما به الاختلاف، وما هو إلاّ القوى المتخالفة.

فإن قلت: إنّنا لا نسلم أن ليس هناك ما به الاختلاف سوى القوى المتخالفة، فإنّه يمكن أن يكون هناك جهات واعتبارات بها تصدر عن تلك الذات الواحدة تلك الأفاعيل المختلفة، من غير أن يكون هناك قوى متخالفة بتوسطها تصدر هي عنها. وبعبارة أخرى: إمّا أن تكون هناك جهات واعتبارات مختلفة، أولاً تكون. فعلى الأوّل، فتلك الجهات المختلفة أنفسها يمكن أن تكون كافية في صدور تلك الأفاعيل المختلفة عن تلك الذات الواحدة من غير احتياج إلى القوى المتخالفة، وإلى توسطها في ذلك. وعلى الثاني فلا يمكن أيضاً أن تفيض تلك القوى المتخالفة عن تلك الذات الواحدة، كما هو مذهب الشيخ في ذلك، أو أن تفيض عليها من المبدأ الفيّاض كما هو الاحتمال، وسنشير إلى وجهه، لأنّ القوى المتخالفة أيضاً حيث كانت أموراً مختلفة إنّما تفيض عن تلك الذات الواحدة أو عليها إذا كانت هناك جهات واعتبارات مختلفة، بناءً على ما هو المقرّر عندهم من أن الذات الواحدة البسيطة لا تفيض عنها ولا عليها من جهة واحدة إلاّ أمر واحد.

وبعبارة أخرى إنّهم ذكروا أنّ النفس الإنسانيّة جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتيّن، جنبه هي تحته وهي البدن، وجنبه هي فوقه وهي المبادي العالية، وله بحسب كلّ جنبه وكلّ نسبة قوّة، وأنّ له بحسب النسبة إلى ما فوقه القوّة النظريّة، وبحسب النسبة إلى ما تحته القوّة العمليّة، وكذلك له بحسب كلّ نسبة من تيّنك النسبتين، نسب مختلفة إلى مدرّكاتها وأفعالها، وبذلك النسب المختلفة يكون له مراتب القوى النظريّة والعمليّة، كما سيأتي بيان ذلك مفصلاً فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وحينئذ نقول: إذا كانت هناك تلك النسب المختلفة والجهات المتغيرة، فلم لا يجوز

أن تكون تلك النسب أنفسها كافية في صدور تلك الأفعال الذاتية غير الآلية عن تلك الذات الواحدة، من غير أن يكون هناك قوى مختلفة متوسطة في ذلك؟

قلت: لا كلام في كون النسب المختلفة والاعتبارات والجهات المتغايرة هناك، إلا أن من يقول بالقوى المتخالفة وبتوسطها في صدور تلك الأفعال المختلفة عن تلك الذات الواحدة، كالشيخ ونظرانه بل الأكثرين منهم، كأن نظره في ذلك أن تلك النسب المختلفة بأنفسها لا تصح أن تكون منشأ لصدور الأفعال المختلفة، إلا أن يكون هناك أمر آخر من حال لتلك الذات الواحدة، باعتبار يصح استناد فعل إليه، ولا نعني بقوة النفس إلا ذلك الأمر، حيث إنهم أطلقوا لفظ القوة على قوة النفس بمعنى الحال التي تكون في الشيء وتكون مبدأ تغيير في آخر، كما أشرنا إليه فيما سلف، وهذا كالقدرة التي أثبتوها لبعض الفواعل، وقالوا بأن الفاعل الذي له أن يفعل وأن لا يفعل بحسب المشيئة وعدم المشيئة، سواء كان ذاتاً واحدة بسيطة فرض له فعل واحد من جهة واحدة، أو أفعال متخالفة بحسب جهات مختلفة، أو ذاتاً مركبة فرض لها أفعال متخالفة بحسب جهات فيه، إنما يفعله بالقدرة، فأثبتوا القدرة زائدة على تلك الجهة أو الجهات، فما وجه ذلك في إثبات القدرة هناك فهو الوجه في إثبات القوة فيما نحن فيه سواء بسواء.

وحيث تحققت ما تلوناه عليك، ظهر تلك تصحيح ما ذهب إليه الشيخ، وبعه الأكثر من القول بأن الأفعال المختلفة - سواء كانت آلية أو غير آلية - إنما تصدر عن النفس التي هي الذات الواحدة بتوسط القوى المتخالفة. فما ذهب إليه بعضهم كالمحقق الطوسي وغيره من أن الأفعال الآلية إنما تصدر عنها بتوسط القوى والآلات، وأن الأفعال التي هي غير آلية إنما تصدر عنها بذاتها، لعلمهم أرادوا بالصدور عنها بذاتها، أن ذاتها مصدر لتلك من غير توسط قوة بدنية وآلة جسمانية وحواس ومشاعر، وإلا فإن أرادوا به أن ذاتها بذاتها من غير توسط قوة أصلاً مصدر لتلك، ففيه خفاء.

فإن قلت: قد ذكر بعض مفسري كلام أرسطو أنه لو كانت النفس الناطقة تدرك المحسوسات بقوة ما، وتدرک المعقولات بقوة أخرى، لما جاز أن تردّ حكم الحس فيما

يغلط فيه، و تردّد إلى ما حكم به العقل، كما لا تردّد ما حكمت به حاسة إلى ما حكمت به حاسة أخرى، والحال أنها تردّد حكم الحسّ كثيراً إلى ما حكم به العقل، وذكر الشاهد عليه الأمثلة التي ذكرتها سابقاً، ثم ذكر أن النفس الناطقة تدرك الأمور المعقولة بغير النحو الذي تدرك به الأمور المحسوسة، لأنها إذا طلبت الأمور المعقولة انبسطت ورجعت إلى ذاتها كأنها تطلب شيئاً هو عندها، وإذا همّت تحصيل رأي بديع أو فكر في عاقبة أو استخراج علم غامض عويص، خلت بنفسها وأبعدت جميع المحسوسات عنها، وكرهت أن يشغلها شيء من الحواس، واجتهدت في تعطيلها، وانبسطت انبساطاً راجعاً إلى ذاتها، وإذا طلبت الأمور المحسوسة خرجت عن ذاتها، كأنها تطلب شيئاً خارجاً عنها، فتحتاج حينئذ إلى آلة تتوسّل بها إلى مطلوبها، فإن وجدت الآلة صحيحة استعملها وأدركت الأمر الخارج، ثم حصلت صورتها عندها في الوهم. وإن لم تجد الآلة، فإنها تعدم ذلك المطلوب. مثال ذلك الأكمة لأنه لا يمكنه أن يتصوّر الألوان، لأنه لم يجد ألونها. فالتفكير الإنسانية تدرك الأمور البسيطة بغير آلة، بل بنفسها، وتذكر الأمور المركبة المحسوسة بتوسط الحواس، وهذا المذهب لأرسطاطاليس، ويتبيّن منه رأيه في النفس الناطقة، فإنها تدرك المحسوسات والمعقولات معاً، وليس كما يظنّه قوم من أن الأشياء المحسوسة إنما تدركها الحواس فقط، والأشياء المعقولة يدركها العقل فقط - انتهى بخلاصته -.

وهذا الذي ذكره ذلك البعض من المفسرين، يدلّ على عدم صحّة القول باستناد الأفعال الذاتيّة إلى النفس الإنسانية بتوسط القوى، كما هو مذهب الشيخ. بل ينبغي القول - على تقديره - باستنادها إلى ذات النفس بذاتها من غير توسط قوى في ذلك، فكيف ذلك؟

قلت: هذا الذي ذكره ذلك البعض أولاً غير مسلم، فإن المسلم أن النفس لا تردّد حكم ما حكمت به قوة بدنيّة آليّة إلى ما حكمت به قوة أخرى آليّة بدنيّة، وأمّا أنها لا تردّد ما حكمت به قوة آليّة إلى ما حكمت به قوة أخرى غير آليّة بل ذاتيّة، فليس بمسلم. كيف

وهذا أيضاً في الحقيقة ردُّ إلى ذات النفس؟ وكيف وذلك البعض نفسه ذكر أنها تردُّ ما حكمت به حاسة إلى ما يحكم به العقل؟ والحال أنَّ المراد بالعقل هنا عندهم ليس إلاَّ قوَّة للنفس.

وأما ما ذكره بعد ذلك من الاختلاف بين الأفعال الذاتيّة غير الآليّة - كالأُمور المعقولة - وبين الأفعال الآليّة - كالأُمور المحسوسة - فمسلّم، إلاَّ أنَّه ليس فيه عند التأمّل دليل على أنَّ النفس تدرك المعقولات بذاتها من غير توسّط قوَّة في ذلك، بل ربّما يمكن أن يوجّه ما أسنده إلى أرسطو من المذهب بما وجّهناه به كلام المحقّق الطوسي (ره)، فتدبّر. وحيث عرفت صحّة ما اختاره الشيخ من المذهب، فاعلم أنَّ ما ذكره في كيفة إفاضة القوى عن النفس، حيث قال: «إنَّ\* هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى يفيض\* عنها بعضها في الآلة، وبعضها يختصّ بذاته، وكلّها يؤدّي إليه نوعاً من الأداء، واللواتي تكون في الآلة تجتمع في مبدأ يجمعها في الآلة ذلك المبدأ، وهو فائض عن الغني عن الآلة».

وحاصله أنَّ تلك النفس التي هي الذات الواحدة تفيض أولاً عن المبدأ الفياض الذي هو الغني عن الآلة مطلقاً، ثم تفيض باقتضاء العناية الأزليّة عن تلك النفس قوى متخالفة. إلاَّ أنَّ القوى الآليّة منها تفيض عن تلك النفس في الآلة وهي حالة فيها، وأنَّ القوى غير الآليّة منها أي الذاتية تفيض عنها وتختصّ بذاتها وهي قائمة بها، وأنَّ تلك الذات بالنسبة إلى كلّ تلك القوى منبع ومجموع ومخدوم ولها تسلّط واقتدار على تلك القوى في أن تستعملها في أفعالها، وأنَّ تلك القوى كلّها بالنسبة إلى تلك الذات خوادم ورواضع.

فهذا الذي ذكره، وإن كان صحيحاً على أصوله لكون النفس مجمع القوى الآليّة والذاتيّة التي بتوسّطها تصدر عنها تلك الأفعال، إلاَّ أنَّ الأنسب بقواعد الشرع أن يُقال إنَّ

١ - الشفاء الطبيعيات ٢/٢٢٤، الفصل السابع من المقالة الخامسة من الفن السادس.

\* في المصدر: لأنّ... فيفيض عنه بعضها.

تلك الذات تفيض عن المبدأ الفياض ثم تفيض عنه لأجل تلك الذات قوى متخالفة بعضها تحلّ في آلتها وبعضها تقوم بها بذاتها، وجُعِل لها اقتدار على استعمال كلّ تلك القوى في أفعالها، وكلّ تلك القوى خوادم لها.

وكيف ما كان، سواء بنى على ما ذكره أو على ما ذكرنا، فمحصل الكلام أنّه يجوز أن يكون النفس التي هي المدبّرة للبدن ذاتاً واحدة بسيطة مجردة عن المادّة في ذاتها، ويفيض عنها أو عن المبدأ الفياض لأجلها في أعضاء مختلفة قوى مختلفة، أو أن يفيض عنها أو عن المبدأ الفياض لأجلها أولاً في البذر والمئيّ قوّة الإنشاء، فتنشأ أعضاء على حسب موافقة أفعال تلك القوّة، يستعدّ كلّ عضو لقبول قوّة خاصّة به تفيض فيه. ولولا ذلك لكان خلق البدن معطلاً لها. وهذا هو القول في كيفيّة فيضان القوى الآليّة.

وأما القول في كيفيّة فيضان القوى الذاتيّة، فبأن يُقال: يجوز أن يفيض عن تلك النفس، أو عن المبدأ الفياض لأجلها بحسب استعدادات حاصلّة لها بسبب تعلّقها بالبدن قوى مختلفة عليها تقوم هي بذاتها تستعملها في أفعالها الذاتيّة، والله أعلم بكيفيّة الحال.

### في الإشارة إلى أنّ تلك القوى المتخالفة كيف يخدم بعضها بعضاً

ثمّ اعلم، أنّهم ذكروا - كما سيّضح لك فيما بعد في باب تعديد القوى أيضاً - أنّ تلك القوى كيف يرؤس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضاً، حيث يظهر لك أنّ العقل المستفاد رئيس للكلّ ويخدمه الكلّ، وهو الغاية القصوى. ثمّ العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة. ثمّ العقل العمليّ يخدم جميع هذه، لأنّ العلاقة البدنيّة - كما سيّضح بعد - لأجل تكميل العقل النظريّ وتركيبته. والعقل العمليّ هو مدبّر تلك العلاقة، ثمّ العقل العمليّ يخدمه الوهم. والوهم يخدمه قوّتان: قوّة بعده، وقوّة قبله. فالقوّة التي بعده هي القوّة التي تحفظ ما أذاه الوهم، أي الذاكرة. والقوّة التي قبله هي جميع القوى الحيوانيّة. ثمّ المتخيّلة يخدمها قوّتان مختلفتا المأخذين: فالقوّة النزوعيّة تخدمها بالانتمار لأنّها تبعثها على

التحريك نوعاً من البعث، والقوة الخيالية تخدمها لعرضها الصّور المخزونة فيها المهيأة لقبول التركيب والتفصيل، ثم هاهنا رئيسان لطائفتين، أما القوة الخيالية فيخدمها بنطاسيا، و بنطاسيا يخدمها الحواس الخمس. و أما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب يخدمهما القوة المحركة في الفعل. ثم القوى الحيوانية يخدمها النباتية، أولها ورأسها المولدة. ثم التامية تخدم المولدة، ثم الغاذية تخدمها جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه، والهاضمة منها تخدمها الماسكة من جهة، والجاذبة من جهة، والدافعة تخدم جميعها، ثم الكيفيات الأربع تخدم جميع ذلك، لكن الحرارة تخدمها البرودة، فإنها إما أن تعدّ للحرارة مائة أو تحفظ مهيتها، ولا مرتبة للبرودة في القوى الداخلة في الأعراض الطبيعية إلا منفعة تابع وتالي، وتخدمها جميعاً اليبوسة والرطوبة، فهذه درجات القوى.

ومنه يعلم كيفية تقدّم بعضها في الوجود وتأخرها في الشرف وبالعكس، وكذا يعلم منه كيفية ارتباط تلك القوى بعضها ببعض، فتبارك الله أحسن الخالقين.

### في الإشارة إلى أنّ أياً من الأفاعيل تقتضي قوة على حدة

وإذا انتهى الكلام إلى هذا المقام، فنتكلّم في أنّ أياً من الأفاعيل تقتضي قوة على حدة وأياً منها يمكن أن يكون لها قوة مشتركة، وأنّه هل يجب أن يكون لكلّ نوع من الفعل قوة تخصّه أولاً يجب؟ وفي أنّه بأيّ سبب يكون القوى متغايرة تغايراً ذاتياً، وبأيّ سبب وجهة يمكن أن يكون بينها جامع مشترك؟

فنقول: إنّ للنفس أفعالاً تختلف على وجوه، فيختلف بعضها بالشدة والضعف، وبعضها بالسرعة والبطء، فإنّ الظنّ اعتقاد ما يخالف اليقين بالتأكّد والشدة، والحدس مخالف لليقين بسرعة الفهم. وقد تختلف أيضاً بالعدم والملكة، مثل أنّ الشكّ يخالف الرأي، فإنّ الشكّ عدم اعتقاد من طرفي النقيض، والرأي اعتقاد أحد طرفي النقيض، ومثل التحريك والتسكين. وقد تختلف بالنسبة إلى أمور متضادة، مثل الإحساس

بالأبيض والإحساس بالأسود، وإدراك الحلو وإدراك المرّ. وقد تختلف بالنسبة إلى أمور متغيرة بالذات، بل متباينة كإدراك الصورة وإدراك المعنى، وكإدراك المعنى الجزئي وإدراك المعنى الكليّ. وقد تختلف بالحسّ مثل إدراك اللون وإدراك الطعم. وقد تختلف بالذات مثل الإدراك والتحريك، ومثل الشهوة والغضب. وقد تختلف مع بعض هذه الاختلافات بالتقدم والتأخر أيضاً، كالأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية، كما قالوا من أنّ المنيّ في الرحم يكون له أولاً الأفعال النباتية، ثمّ الحيوانية، ثمّ الإنسانية. وقد تختلف مع ذلك باختلاف في الموضوع أيضاً، كهذه الأفعال أيضاً، فإنّ النباتية قد توجد في النبات دون الحيوانية، وكذلك الحيوانية قد توجد في الحيوان دون الإنسانية، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف التي تُعلم بالتشيع.

والذي يقتضيه التدبّر في كلام الحكماء، وفي دليلهم على إثبات القوى الخاصّة والمشاركة، أنّ الأفعال المختلفة بالشدة والضعف، أو بالسرعة والبطء، فإنّ مبدأها قوّة واحدة، لكنّها تكون تارة أتمّ فعلاً وتارة تكون أنقص فعلاً، إذ لو اقتضى ذلك قوى متعدّدة متغيرة، وأن يكون لأنقص قوّة غير القوّة التي للأتمّ، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان والزيادة التي تكاد لا تتناهي. كما أنّه لو كان اختلاف الأفعال بحسب الشخصّات التي لا تكاد تنتهي إلى حدٍّ يوجب اختلاف القوى وتغايرها، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب ذلك غير مُتناهٍ، بل القوّة الواحدة يعرض لها أن تفعل الفعل أشدّ أو أضعف أو أسرع أو أبطأ بحسب الاختيار، أو بحسب مواتاة الآلة، أو بحسب عوائق من خارج أن يكون وأن لا يكون، أو أن يقلّ أو أن يكثر. كما أنّه يعرض للقوّة الواحدة اعتبارات وتشخصّات متعدّدة مع كون ذاتها واحدة.

وكذلك الأفعال المختلفة بالعدم والملكة، فمبدؤها قوّة واحدة يعرض لها تارة أن تفعل، وتارة أن لا تفعل، مع كون شأنها أن تفعل لولا العائق عنه.

وأيضاً كلّ قوّة من حيث هي قوّة أولاً وبالذات على فعل من الأفعال التي تقتضي قوى خاصّة، وإن كانت قوّة على ذلك الفعل الذي تخصّه، ويستحيل أن يكون مبدأً لفعل

آخر غير بالقصد الأول. لكنّه قد يجوز أن يكون مبدأ الأفعال كثيرة غيره بالقصد الثاني. وهذا مثل إنّ الإبصار إنّما هو قوة أولاً وبالذات على إدراك الكيفيّة التي هي اللون، واللون يكون بياضاً وسواداً وغيرهما. ومثل القوة المتخيّلة التي شأنها أن تستثبت صور الأمور الماديّة من حيث هي ماديّة مجردة نوعاً من التجريد غير بالغ، ثمّ يعرض أن يكون ذلك لوناً أو طعماً أو عظماً أو صوتاً أو غير ذلك، ومثل القوة العاقلة التي شأنها أن تستثبت صور الأمور من حيث هي بريئة عن المادّة وعلاقتها، ثمّ يتفق أن يكون ذلك شكلاً أو عدداً أو غير ذلك.

وكذلك قد يجوز أن يكون القوة معدّة نحو فعل بعينه تحتاج إلى أمر آخر، فينضمّ إليها حتّى يصير بها ما بالقوة حاصل بالفعّل. فإن لم يكن ذلك الأمر لم تفعل، فيكون مثل هذه القوة تارة مبدأ للفعّل بالفعّل، وتارة غير مبدأ له بالفعّل، بل بالقوة. وهذا مثل القوة المحركة، فإنّها إذا صحّ الإجماع من القوة الشوقيّة بسبب داع من التخيّل أو التعقّل إلى التحريك، حرّكت لا محالة. فإن لم يصحّ، لم تحرّكه. وليس يصدر عن قوة محرّكة واحدة بآلة إلا حركة واحدة أو الحركات الكثيرة لكثرة آلات الحركة التي هي القفّص فينا، وفي كلّ عضلة قوة محرّكة جزئية، لا تحرّك إلا حركة بعينها. وقد تكون الواحدة أيضاً يختلف تأثيرها بحسب القوابل المختلفة والآلات المختلفة.

هذا، وأمّا الأفعال التي بينها ترتيب وتقدّم وتأخّر زمنيّ، ولها اختلاف في الموضوع كالأفعال التي هي أقسام أوليّة من جملة أفعال النفس، وهي ثلاثة أقسام: أفعال يشترك فيها الإنسان والحيوان والنبات، كالغذية والتنمية والتوليد؛ وأفعال يشترك فيها الإنسان والحيوان كلّها أو جلّها ولا حظّ للنبات فيها، مثل الإحساس والتخيّل والحركة الإرادية؛ وأفعال تختصّ بالإنسان، مثل تعقّل المعقولات واستنباط الصناعات والروية في الكائنات والفرقة بين الجميل والقبيح، فلها قوى متعدّدة، ولكلّ قسم منها قوة علىّ حدة، إذ ليس يمكن أن يكون لهذه الأقسام الثلاثة الأوليّة التي قلنا إنّها مختلفة بالتقدّم والتأخّر الزمنيّ وفي الموضوع، ومع ذلك فهي مختلفة غاية الاختلاف، قوة واحدة هي



مبدأ للجميع، وهذا هو القول في تلك الأقسام الأولى.

وأما القول في خصوص كل قسم، قسم، فهو أن ما للإنسان من الأفعال الأولى المختصة به فعلاً: علم وعمل، وحيث كانا فعلين مختلفين وأمرين متغايرين متغايراً بالذات، ينبغي أن يكون لكل من العلم والعمل قوة مختصة، فذلك كانت القوة العملية مغايرة للقوة النظرية.

ثم إنه حيث كانت مراتب كل منهما مختلفة متغايرة، ينبغي أن يكون لكل مرتبة من تلك المراتب قوة أخرى تخصها، وبيان ذلك: أما في مراتب العملية، فلأن تلك المراتب على ما قالوه أربع:

أولها: تهذيب الظاهر باستعمال النوااميس الإلهية والشرائع النبوية.

وثانيها: تهذيب الباطن وتطهير القلب عن الملكات الرديّة والأخلاق الظلمانية، ونقض آثار شواغله عن عالم الغيب.

وثالثها: تنويرها بالصّور العلمية والصفات المرضية، وبعبارة أخرى ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب، وهو تجليّ النفس بالصّور القدسية.

ورابعها: فناء النفس عن ذاتها، وقصر النظر على ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله، حتّى يرى كلّ قدرة مضمحلّة في جنب قدرته الكاملة، وكلّ علم مستغرقاً في علمه الشامل، وأنّ كلّ وجود وكمال فائض عن جنبه تعالى.

ولا يخفى أنّ تلك المراتب أمور متغايرة بالذات، ليست إحداها هي الأخرى. وحيث كانت كذلك، فينبغي أن يكون لكل واحدة منها قوة تخصها.

وأما في مراتب النظرية التي هي أربع أيضاً عندهم: وهي العقل الهولاني، وبالملكة، والمستفاد، وبالفعل، فلأنّها وإن كانت من جهة يفاير بعضها بعضاً بالكمالية والاستعداد نحو الكمال، وبأنّ الاستعداد إما قريب أو بعيد أو متوسط، حيث إنّ العقل المستفاد كمال والهولاني استعداد بعيد وبالملكة استعداد متوسط وبالفعل استعداد قريب كما قالوه، ويمكن أن يذهب الوهم إلى أنّ المبدأ لكلّ قوة واحدة يختلف أحوالها

وأفعالها بالكمالية والاستعداد والقرب والبعد والمتوسط، كما ذكرنا أَنَّ القوَّة الواحدة يمكن أن تكون تارة مبدأً لفعل بالفعل، وتارة مبدأً له بالقوَّة، إلَّا أنك ستعلم ممَّا نذكره في بيان أحوال هذه القوَّة، أَنَّ مراتبها مرتَّبة في التقدُّم والتأخُّر الزمانيَّين، وبعضها متقدِّم على بعض في الزمان، وبعضها متأخِّر عن بعض فيه، وكذلك بعضها رئيس ومخدوم لبعض، وبعضها مرؤس وخادم. وتعلم أيضاً أَنَّ تلك المراتب التي حالها ما ذُكر تكون مختلفة متغايرة البتَّة، لا يجوز أن يكون لجميعها قوَّة واحدة بالذَّات، بل ينبغي أن يكون لكلِّ مرتبة قوَّة تخصُّها، لأنَّهم لذلك أثبتوا لتلك المراتب قوى متعدِّدة وإن لم تكن تلك القوى متباينة بالذَّات، كالقوى الحيوانية مثلاً. فإنَّ القوى الحيوانية متباينة بالذَّات لكونها مبادي أفعال مختلفة، والقوى الإنسانية غير متباينة بالذَّات لكونها متعلِّقة بذات واحدة مجردة. وإنَّما تختلف بحسب الاعتبار التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض، وهذا هو القول في القوى المتعدِّدة التي للنفس الناطقة الإنسانية.

وأما القول في قوى النفس الحيوانية، فهو أَنَّ لها بالقسمة الأولى فعلان: أحدهما التحريك، والآخر الإحساس والإدراك. وحيث كان التحريك والإدراك فعلين متغايرين بالذَّات، ومع ذلك فقد يفتقران بالموضوع أيضاً، كما في الرية من جملة الأعضاء، حيث قالوا إنَّها دائمة الحركة، ولم يجعل لها حسَّ وإدراك لئلا تتألَّم باصطكاك بعضها ببعض، فينبغي أن يكون لكلِّ من التحريك والإدراك قوَّة على حدة خاصَّة، تسمَّى إحداها قوَّة محرِّكة والأخرى قوَّة حاسة مدركة. ثمَّ إنَّ المحرِّكة حيث كانت على قسمين: محرِّكة، بمعنى أنَّها باعثة على الحركة هي النزوعية، ومحرِّكة، بمعنى أنَّها فاعلة للحركة، وكان البعث والفعل أمرين متغايرين، حيث إنَّ الباعثة النزوعية هي التي إذا ارتسمت في التخيل صورة مطلوبة أو مهربة عنها، بعثت القوَّة المحرِّكة الفاعلة على التحريك. وهي التي تسبعت في الأعصاب والعضلات، ومن شأنها أن تشجَّ العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ، أو ترخيها أو تمدَّها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ، فينبغي أن يكون لكلِّ من الفعلين قوَّة

على حدة تخصّه وكذلك الباعثة للحركة، حيث كانت لها شعبتان: شعبة تسمّى شهوانيّة، وهي ما تنبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المطلوبة طلباً للذة؛ وشعبة تسمّى غضيبيّة، وهي ما تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المهروب عنه طلباً للغلبة، وكان الغضب والشهوة فعلين متفايرين مختلفين، ينبغي أن يكون لكلّ منهما قوّة تخصّه، وعسى أن نشير فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى بعض جهات المغايرة أيضاً. وكذلك الإدراك وإن كان معنى واحداً، إلاّ أنّه لما كان ينقسم بانقسام المدركات وبتبعيها إلى أقسام كثيرة بعدد الحواسّ والمشاعر الظاهرة والباطنة، وكانت تلك المدركات التي هي مدركات أوّلية مختلفة بالذات، وكذا كانت إدراكاتها باعتبارها وبالعرض، ومع ذلك كانت تلك الإدراكات متفارقة بالموضوع وبحسب الآلة، وكانت لكلّ منها آلة غير ما هي للأخرى، إن صحّت تلك الآلة صحّ ذلك الإدراك المنسوب إليها، وإن فسدت فسد، كما يعلم ذلك بالتجربة والاعتبار، فعلى هذا، كان ينبغي أن يكون لكلّ من تلك الإدراكات المختلفة قوّة تخصّها، وعسى أن نشير فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى بعض جهات المغايرة أيضاً، وهذا هو الكلام في قوى النّفس الحيوانيّة.

وأما الكلام في قوى النّفس النباتيّة، فهو أنّهم وإن أثبتوا لها بالقسمة الأولى قوى ثلاثاً: هي القوّة الغذائية والنمّية والمولّدة، وأثبتوا لها بالقسمة الثانية قوى أخرى، كالهاضمة والجاذبة والدافعة والماسكة، إلاّ أنّ لبعضهم في وحدة بعض هذه وتعدّده كلاماً يُعلم ذلك من النظر في كتب الحكماء والاطّباء، فلا تُطيل الكلام بذكره. والضّابط فيها أيضاً أنّ ما كان من تلك الأفعال مختلفة بالذات، أو في الموضوع، أو من جهة الخادميّة والمخدوميّة أو نحو ذلك من الجهات التي بها تكون قواها مختلفة - كما سيظهر لك في بيان تعديد القوى النباتيّة -، فيقتضي كلّ منها قوّة على حدة خاصّة، وإلاّ فلا وجه لإثبات القوّة الخاصّة لها، بل يمكن أن يكون هناك قوّة واحدة تختلف اعتباراتها وحالاتها.

## في الكلام في آلات النفس والأعضاء التي يتعلق بها القوة الرئيسة من النفس

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنتكلم في آلات النفس والأعضاء التي يتعلق بها القوة الرئيسة من النفس، و حيث كان تفصيل ذلك و تحقيقه على الوجه الأتم مذكوراً في الشفاء، فلنكتفٍ فيه بنقل ما قال هو فيه، فنقول:

قال الشيخ في «الشفاء»<sup>١</sup>: «إنه قد أفرط الناس في أمر الأعضاء التي يتعلق بها القوة الرئيسة من النفس إفراطاً في جنبتي\* اللجاج، و ركنوا إلى تعسف كثير و تعصب شديد، مال إليه كل واحد من الفريقين حتى خرج من الحق، وأكثرهم\* من جعل النفس ذاتاً واحدة و قضى مع ذلك أن الأعضاء الرئيسة كثيرة، فإنه لما تخالف\* فيه الفلاسفة القائلة بتكثير أجزاء النفس، و وافق من قال بوحدايتها، لم يعلم أنه يلزمه أن يجعل العضو الرئيس واحداً، و هو الذي يكون به أول تعلق النفس، و أما المكثرون لأجزاء النفس، فما عليهم أن يجعلوا لكل جزء\* معدناً مخصوصاً و مركزاً مفرداً، فنقول: أولاً أن القوى النفسانية البدنية، مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني، و أن ذلك الجسم هو الروح، و أنه لولا أن قوى النفس الناطقة المتعلقة بالجسم ينفذ\* محمولة في جسم، لما كان سد المسالك حابساً لنفوذ القوى المحركة و الحساسة و المتخيلة أيضاً، و هو\* أيضاً حابس ظاهر الحبس عند من جرب التجارب الطيبة، و هذا الجسم نسبته إلى لطافة الأخلاط و بخاريتها نسبة الأعضاء إلى كثافة الأخلاط، و له مزاج مخصوص، و مزاجه أيضاً\* يتغير بحسب الحاجة إلى اختلاف يقع\* فيصير به حاملاً لقوى مختلفة، و أنه ليس يصح المزاج الذي منه يفضى للمزاج الذي معه يشتهي\*، و لا المزاج الذي يصلح للروح الباصرة\* هو بعينه الذي يصلح للروح المحرك. و لو كان المزاج واحداً، لكانت\* المستقرة

١- الشفاء - الطبيعيات ٢/ ٢٣٢، الفصل الثامن من المقالة الخامسة.

\* في المصدر: تتعلق... جنبتي... وأكثرهم غلطاً من... لما خالف... جزء منه معدناً... ينفذ... و هو حابس... يتغير أيضاً... يقع فيه ليصير به... فإنه ليس يصح المزاج... يشتهي أو يحس... الباصر... لكانت القوى المستقرة.

في الرّوح واحدة وأفعالها واحدة. فإذا كانت النّفس واحدة، فيجب أن يكون لها أوّل تعلق بالبدن، ومن هناك تدبّره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسّط هذا الرّوح، ويكون أوّل ما تفعل النّفس\* تفعل بفعل العضو الذي لوساطته\* تنبعث قوّته في سائر الأعضاء بتوسّط هذا الرّوح، وأن\* ذلك العضو متكوّن من الأعضاء، وأوّل معدن لتولّد الرّوح، وهذا هو القلب، يدلّ على ذلك ما حقّقه الشّريح المتقن، وسنزيد لهذا\* المعنى شرحاً في الفن الذي في الحيوان.

فيجب أن يكون أوّل تعلق النّفس بالقلب، وليس يجوز أن تتعلّق بالقلب، ثمّ بالدماغ، فإنّها إذا تعلّقت بأوّل عضو، صار البدن نفسانياً.

وأما الثّاني: فإنّما يعقل\* لا محالة بتوسّط هذا الأوّل، فالنّفس تحيي الحيوان بالقلب، لكن يجوز أن يكون\* قوى الأفعال الأخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى، لأنّ الفيض يجب أن يكون صادراً من أوّل ما يتعلّق\*، فيكون الدّماغ هو الذي يتمّ فيه مزاج الرّوح الذي يصلح لأن يكون حاملاً لقوى الحسّ والحركة إلى الأعضاء حملاً يصح\* معه أن يصدر معها أفعالها حال الكبد بالقياس إلى قوى التغذية، ولكن يكون القلب هو المبدأ الأوّل الذي أوّل تعلّقه به، ومنه ينفذ\* إلى غيره. ويكون الفعل في أعضاء أخرى، كما أنّ مبدأ الحسّ عند مخالف\* هذا القول إنّما هو في الدّماغ، لكنّ أفعال الحسّ لا تكون به وفيه، بل في أعضاء\* كالجلد وكالعين وكالاذن، وليس يجب من ذلك أن لا يكون الدّماغ مبدأً، كذلك أيضاً يجوز أن يكون القلب مبدأً لقوى التغذية، ولكن أفعالها في الكبد، ولقوى التخيّل والتذكّر والتّصوّر\* لكن أفعالها في الدّماغ، بل ينبغي أن\* يكون مبدأ القوى المختلفة غير صالح لأن يصدر عن معدنه جميع أفعالها، بل يجب أن\* يتفرّع في آلات مختلفة تتخلّق بعد ذلك العضو تخلّقاً، وتفيض من ذلك العضو إليها قوّة ملائمة

\* في المصدر: النّفس يفعل العضو... بوساطته تنبعث قواها... وأن يكون... أوّل متكوّن... هذا المعنى... تفعل فيه... يكون... متعلّق به... يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها... وكذلك حال... تنفذ... مخالفي هذا... أعضاء أخرى كالجلد... والتّصوّر ولكن... يكون المبدأ للقوى... يتفرّع.

لمزاج ذلك الرّوح واستمداده، على ما ستقف عليه في ذكر الحيوان، حتّى لا يكون على العضو الذي هو المبدأ ثقل، ولذلك خلقت العصب للدماغ والأوردة للكبد، وكان \*الدماغ\* مبدأين أوليين للحسّ والحركة والتغذية، وكانت \*مبدأين\* ثانيين. وإذ فاض من القلب قوّة التكوين والتخليق إلى الدماغ، فيكون \*الدماغ\*، فلا كثير بأس أن \*يكون\* الدماغ يرسل من نفسه آلة يستمدّ بها الحسّ والحركة من القلب\*، فلا يجب من القلب أو يكون القلب أن ينفذ إليه الآلة التي بتوسطها ينفذ إليه الحسّ والحركة. فلا يجب أن يقع من المضايقة في أمر خلقة العصب أن مبدأها من القلب أو \*الدماغ\* ما هو ذا يقع، بل \*يسلم\* أنّه من الدماغ ويستمدّ من القلب، كما أن الكبد يرسل إلى المعدة ما يستمدّ منها فيه، ولها أيضاً عروق تمدّ غيرها بها. فليس يجب أن يكون العضو - الذي هو مبدأ قوّة فيه أيضاً - أول \*تلك القوّة\*، وأن يكون آلة لأفعال تلك القوّة، بل يجوز أن \*يكون\* الآلة خلقت للاستمداد من شيء آخر، وأن تكون\* إنّما تستمدّ بعد تخلّقها، حتّى يكون الدماغ أول ما يخلق\* لم يكن مبدأ للحسّ والحركة بالفعل، بل مستعدّاً لأن يصير مبدأ\* للأعضاء التي بعده إذا استمدّ من غيره بعد أن يتخلّق\* آلة الاستمداد من غيره له، فلمّا تخلّق منه عصب ذاهب إلى القلب، استمدّ الحسّ والحركة منه حينئذ، ويمكن أن يكون مع تخلّق هذا المنفذ بلا تأخّر، فلا يكون\* في نفوذه عنه إلى القلب حجة أيضاً، ولا شبه حجة، بل كما تخلّق الدماغ تخلّق\* معه عن مادّته شيء نافذ إلى القلب غريب عن القلب يستمدّ\* منه الحسّ والحركة. على أن نبات هذا العصب من الدماغ، ومصيره منه إلى القلب ليس شيئاً يظهر الظهور الذي يظنّه مدّعي نبات العصب الذي\* من الدماغ أو القلب من الدماغ إلى القلب، لا من القلب إلى الدماغ، على ما سنوضحه في موضعه من كلامنا في طبائع الحيوان\*.

ومع ذلك فلمند إلى معاملة أخرى، فنقول: إنّهُ ليس بمستحيل أن يكون مبدأ وجوده\*

\* في المصدر: كان الدماغ... أو كانا مبدأين... فتكون... بأن يكون... من القلب، أو يكون القلب ينفذ... أو من الدماغ... بل نسلم... أول أفعال تلك... أن نكون... وأن تكون إنّما تستمدّ... ما تخلّق... مبدأ ما للأعضاء... أن نتخلّق... فلا تكون... يخلق معه من مادّته... استمدّ منه... الذي بين الدماغ والقلب، من الدماغ... الحيوان، وتطول الكلام فيه طويلاً يشفي ويُنفع... وجود قوّة.

قوة هي في عضو، فينفذ\* من ذلك العضو إلى عضو آخر، وهناك تتم القوة وتستكمل ثم يعطف\* إلى هذا العضو الأول فيرقده\*، فإن الغذاء إنما يصير إلى الكبد من المعدة، ثم إذا صار هنالك على نحو ما أعاد\*، فغذاء المعدة في عروق تنبعث من الطحال\* في الأجوف و تنبث\* في المعدة. فلا ضير أن يكون مبدأ القوة ينبعث من القلب\* ولا تكون القوة في القلب كاملة تامة، ثم إنها تعيد\* القلب إذا استكملت في عضو آخر.

وهكذا حال الحس المشترك، فإن مبدأ القوة الحساسة الجزئية منها\*، ثم إنها تعود إليه بالفائدة.

على أن حس القلب\* بنفسه - وخصوصاً اللمس - أعظم من حس الدماغ نفسه ولذلك أوجاعه لا تحمل\*، وعلى أنه\* يمنع في القوى أن يصير\* أقوى وأشد في غير مبادئها المصادفة\* مواد تحملها بتلك الحالة، ويشبه أن يكون\* قوة أطراف الأوتار على الجذب أشد من قوة أوائلها التي على\* العصب، فالقلب مبدأ أول تفيض منه إلى الدماغ قوى، بعضها\* يتم أفعالها في الدماغ وأجزائه، كالتيخيل والتصور وغير ذلك، وبعضها\* يفيض من الدماغ إلى أعضاء خارجة عنه، كما يفيض\* إلى الحدة وإلى العضل المحركة، ويفيض\* من القلب إلى الكبد قوه التغذية، ثم\* يفيض من الكبد بتوسط العروق في جميع البدن، ويغذو\* القلب أيضاً، فيكون\* القوة مبدؤها من القلب، والمادة مبدؤها من الكبد. وأما القوى الدماغية، فإن البصر يتم بالرطوبة الجليدية التي هي كالماء الصافي، فيقبل صور المبصرات ويؤديها إلى الروح الباصرة\*، ويكون تمام الأبصار عند ملتقى العصب المجوفة، على ما عُلِم من تشريحه وتعريف حاله.

وأما السَّم فيزائد تين في مقدّم الدماغ كحلمتي الثدي.

وأما الذوق فبأعصاب دماغية\* في اللسان والحنك، وتعطيها\* قوة الحس

\* في المصدر: فتنفذ... ينعطف... فترقده... عاد فتغذي المعدة... الطحال والأجوف... القلب مثلاً... تفيد القلب... منها... القلب نفسه... لا تحمل... أنه ليس بممتنع في القوى أن يصير... لمصادفة مواد تجمعها بتلك... تكون... تلي العصب... فيعضها... تفيض من... تفيض إلى... وتفيض من... ثم تفيض... وتغذو... فتكون... فتقبل... وتؤديها... البصر... دماغية... في... وتؤتيهما قوة.

والحركة.

وأما السَّمْع فبأعصابٍ أيضاً\* دماغية تأتي الصَّاخ فتغشي السطح المحيط به.  
وأما اللمس فبأعصاب دماغية نخاعية منتشرة\* في البدن كله. وأكثر عصب الحس من مقدّم الدماغ، لأنّ مقدّم الدماغ ألين، واللين أنفع في الحس. ومقدّم الدماغ كما يتأدّى إلى خلف وإلى نخاع\*، فيصير أصلب لتدرّج إلى النخاع الذي يجب أن يعين\* وفيه الصلابة. وأكثر عصب الحركة التي من الدماغ إنّما ينبت\* من مؤخر الدماغ، لأنّه أصلب، والصلابة أنفع في الحركة وأعون عليها، والعصبة\* التي للحركة في أكثر الأمر يتولّد منها العضل، فإذا جاوزت العضل حدث منها ومن الرّطوبات الأوتار، وأكثر اتّصال أطرافها بالعظام، وقد تتصل في مواضع بغير العضلة\*، وقد يتصل العظام أنفسها بالعضو المحرّك من غير توسّط وتر، والنخاع كجزء من الدماغ ينفذ في ثقب الفقارات، لئلاّ يبعد ما يتولّد من العصب من الأعضاء، بل يتولّد منها العصب مرسله بالقرب إلى الموضع المحتاج كونهما\*.

وأما القوّة المصوّرة والحس المشترك، فهما\* مقدّم الدماغ في روح يملأ\* ذلك التجويف، وإنّما\* كان هناك ليطلعا على الحواس التي أكثرها إنّما تنبعث من مقدّم الدماغ، فيبقى\* الفكر والذكر في التّجويفين الآخرين، لكنّ الذكر قد تأخّر موضعه، فيكون\* الرّوح المفكّرة متوسّطاً بين خزانة الصّورة\* بين خزانة المعنى، ويكون\* مسافته بينهما واحدة. والوهم مستول على الدماغ كله، وسلطانه في الوهم\*.

وأخلق بأنّ تشكّكك مشكّك، فيقول: كيف يرسم\* صورة جبل، بل صورة العالم في الآلة اليسيرة\* تحمل القوّة المصوّرة؟

فقول\*: إنّ الإحاطة بانقسام الأجسام إلى غير\* النّهاية تكفي مؤنة هذا التشكّك،

\* في المصدر: دماغية أيضاً... تنتشر... وإلى النخاع يصير أصلب ليتدرّج... تعين دقته... تنبت... والعصب... تولّد... بغير العظام، وقد تتصل العضلة نفسها بالعضو... كونهما به... فهما من مقدّم... نملأ... وإنّما كانا هناك ليطلعا... فيبقى... ليكون مكان الرّوح... الصور... وتكون... في الوسط متشكّك... ترسم... التي تحمل... فنقول له... غير نهاية.



فإنه كما يرسم العالم في مرآة صغيرة، وفي الحدقة بأن ينقسم ما يرسم فيه بحذاء أقسامه، إذ الجسم الصغير\* بحسب قسمة الكبير عدداً وشكلاً، وإن كان يخالف القسم\* في المقدار، فكذلك حال ارتسام الصور الخيالية في موادها، ثم يكون\* نسبة ما يرسم فيه الصور الخيالية بعضها إلى بعض في عظم ما يرسم فيه وصغر ما\* يرسم فيه، نسبة لشئين\* من خارج في عظمهما وصغرهما، مع مراعاة التشابه في البعد.

وأما قوة العصب\* وما يتعلق بها، فلم تجتمع\* إلى عضو غير المبدأ، لأن فعلها فعل واحد، ويلانم\* المزاج الشديد الحر\* ويحتاج\* إليه، وليس تأثير المتفق منه أحياناً تأثير المتصل من المفكرة\* والحركة حتى يخاف أن يشتعل اشتعلاً مفرطاً، وذلك لأنه ممّا يعرض أحياناً، وذلك\* كالألزام، مثل الفهم، والمفكرة\* وما يشبههما ممّا يحتاج إلى ثبات وإلى قبول، ويجب أن يكون العضو المعدّ لها\* أرطب وأبرد، وهو الدماغ، لنّلا يشتعل الحارّ الغريزيّ اشتعلاً شديداً، وليقاوم الالتهاب الكائن بالحركة، ولما كانت التغذية ممّا يجب أن يكون العضو\* عديم الحسّ، حتى يمتلئ من الغذاء ويفرغ منه، فلا يوجعه ذلك ولا يتألم كثيراً ممّا\* ينفذ فيه ومنه وإليه، وأن يكون أرطب جداً كيما يحفظ الحارّ الغريزي\* بالمفارقة والمقاومة، فجعل ذلك العضو الكبد، وجعل قوة التوليد في عضو آخر شديد الحسّ ليعين على الدعاء إلى الجماع بالشبق، وإلّا لم\* يتكلف ذلك، ولو لم يكن فيه لذة وإليه شبق، إذ لا حاجة إليه في بقاء الشخص، واللذة تتعلق بعضو حسّاس، فجعل له الأنتيان، وأعيناً\* بآلات أخرى بعضها لذّب\* المادة وبعضها لدفعها، كما يأتيك ذكره حيث نتكلّم في الحيوان - انتهى كلامه -.

\* في المصدر: الصغير ينقسم... القسم في... يكون نسبة ما نرسم فيه الصورة الخيالية، بعضه... ما نرسم...  
 الشئ... الغضب... فلم نخرج... وتلاته... وتحتاج... الفكرة... وذاك... والفكرة... المعدّ له... يكون بعضو... بما  
 ينفذ... الحارّ القويّ بالمعادلة والمقاومة... لم يكن يتكلف ذلك، لو لم يكن... وأعنتنا... لجذب.

## في الإشارة إلى المناسبة بين النفس والبدن واحتمياج أحدهما إلى الآخر والارتباط بينهما

وأقول: وأنت بعد تدبرك فيما نقلنا عنه من هذا الكلام، وتذكرك لما أسلفنا لك في الأبواب السالفة، يظهر لك أنه كما أن النفس الإنسانية ذات واحدة بالعدد، ولها قوى مختلفة مرتبطة بعضها ببعض، وهي منبع تلك القوى وما به الارتباط بينها؛ وأن قواها يرؤس بعضها بعضاً، ويخدم بعضها بعضاً، والرئيس للكل واحد بالعدد، كذلك العضو الرئيس من آلاتها - أي القلب - عضو واحد بالعدد، وهو بما فيه من الروح أول ما يتعلق به النفس، وهو أيضاً منبع الآلات، وهي مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً تاماً كما ذكر. فيكون المناسبة بين النفس والبدن بهذا الاعتبار تامة.

وكذلك يظهر لك أنه كما أن البدن محتاج إلى النفس لأجل حفظ تركيبه ومزاجه وبقائهما، كذلك النفس محتاجة إلى البدن، لأجل أفعالها الآلية، وكذا للإستعانة في أفعالها الذاتية.

وكأنه لأجل ذلك اشتبه الأمر على بعض الأقدمين من الحكماء، فظن أن النفس لافعل لها بدون مشاركة البدن أصلاً حتى الأفعال الذاتية لها كالتعقل وإدراك الأمور الكلية على ما نقله صاحب «الملل والنحل» عن الاسكندر الأفريدوسي تلميذ أرسطو، وإن كان رأيه هذا مخالفاً لرأي أستاذه، ولرأي الجمهور من الحكماء.

وبذلك يظهر أن بين النفس والبدن احتياجاً شديداً لأغنى لأحدهما من الآخر بوجه، وبه يظهر أيضاً أن بينهما ارتباطاً تاماً، وكفاك شاهداً على هذا تأثر كل منهما عن الآخر، وتأثير كل واحد منهما في الآخر. أليس إذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت، تأثرت نفسك منها، وحصل فيها هيئة وكيفية من الكيفيات النفسانية تسمى حالاً ما دامت سريعة الزوال؟ فإذا تكررت وأذعنت النفس لها، فصارت كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال، فصارت

تلك الهيئة مَلَكَة وعادة و خُلُقًا. وأليس إذا عرضت في النفس هيئة ما عقلية تأثر بدنك منها، فحصل أثر ما منها إلى قواك ثم في أعضائك؟ انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت [في] جبروته كيف يقشع جلدك ويقف شعرك! فمن هذه الجملة يظهر لك كيفية الارتباط والاتحاد بينهما. فتبارك الله أحسن الخالقين. وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنختتم هذا الباب به، ولنصرف عنان العناية إلى صوب المقصد الآخر، فنقول:

### الباب الثالث

في تعديد قوى النفس الإنسانية  
على ما هو المشهور بين الجمهور



الباب الثالث في تعديد قوى النفس الإنسانية على ما هو المشهور بين الجمهور،  
والإشارة إلى بُد من الحكمة فيما لعلّه يحتاج إلى بيان الحكمة فيه.

اعلم أنهم ذكروا أنّ للنفس الناطقة الإنسانية قوى تشارك بها الحيوانات العجم  
والنبات، وقوى أخرى تشارك بها الحيوانات العجم دون النبات، وقوى أخرى أخص من  
الأوليين تختص بالإنسان.

أما القوى الأولى التي بها تشارك الكلّ، وهي التي تسمّى نباتيّة لا اختصاص  
النبات بها، بل لانهصار قواه فيها، ويسمّيها الأطباء قوى طبيعيّة، وهي مبادئ لأفعال  
مختلفة من غير إرادة، وتلك الأفعال إنّما هي حركات لحفظ البدن وتوليده، وتصرفات  
في مادّة الغذاء.

وآلة تلك القوى إمّا من الكيفيّات الفعلية فالحرارة الغريزيّة، فإنّ الحارّ هو المستعدّ  
لتحريك الموادّ، ويتبعها البرد لتسكينها عند الكمالات. وإمّا من الكيفيّات الانفعاليّة  
فالرطوبة، فإنّها هي التي تتخلّق وتشكّل، وتتبعها اليبوسة لحفظ الموادّ، فأصولها ثلاثة:  
الغاذية، والثامية والمولدة، اثنتان منها - وهما الغاذية والثامية - لأجل الشخص،  
واحدة منها - وهي المولدة - لأجل النوع:

أما الغاذية، ففعلها إحالة الغذاء إلى مشاكلة المغتذي وإضافته إليه بدلاً عما يتحلّل،  
ويتمّ فعلها بأفعال ثلاثة جزئية:

أحدها تحصيل جوهر البدن وهو في الحيوان والإنسان الدَّم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو، وقد يخلّ به كما يقع في علّة تستى أطروقيًا وهو عدم الغذاء.

والناني الإلزاق، وقد يخلّ به كما في الاستسقاء للحميّ.  
والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتّى في قوامه ولونه، وقد يخلّ به كما في البرص والبهق، فإنّ جوهر البدن والإلزاق موجودان فيهما، والتشبيه غير موجود.

فهذه الأفعال الثلاثة بقوى ثلاث الغذائية مجموعها، أو قوة أخرى هي رئيسة لها تستخدم كلّ واحدة منها. والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية. أمّا التّغيير فظاهر، وأمّا كونها مغيرة ثانية، فلما سيأتي. وهي واحدة بالجنس في الإنسان وغيره من المركّبات التي لها أعضاء وأجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الأعضاء وتختلف بالتّوَع، إذ في كلّ عضو منها قوّة تغيّر الغذاء إلى شبيهه مخالف لشبيه الأخرى.

وأما النّامية، فهي التي تداخل الغذاء بين أجزاء المغتذي فتزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعيّة. بأن تزيد في الأعضاء الأصليّة، أعني ما يتولّد عن المني كالعظم والعصب والرّباط وغيرها. وبقولنا: «بنسبة طبيعيّة» يخرج الورم، فإنّه خارج عن المجرى الطّبيعيّ، وبذلك يظهر الفرق بين النّمو والسّمن، فإنّ السّمن إنّما هو زيادة في الأعضاء المتولّدة من الدم كاللحم والسّحم السّمن، لا في الأعضاء الأصليّة.

وقيل: إنّ النّمو والسّمن مع اشتراكهما في شيء واحد وهو الازدياد الطّبيعيّ للبدن بانضياغ مادّة الغذاء إليه، يفترقان في أشياء، منها التّناسب في الأقطار، ومنها طلب غاية ما يقصدها الطّبع، ومنها الاختصاص بوقت معيّن، فالنّمو يختصّ بجمعها، السّمن يخالفه أحياناً فيها ويوافقه أحياناً، والذّبول يقابل النّمو، والهزال يقابل السّمن.

وبالجملة فالغاذية تخدم هذه القوّة في تحصيل المادّة.

وأما المولدة، فقد قال بعضهم كـ «شارح التجريد»<sup>١</sup>: «إنَّ المراد بها قوتان، فوحدتها اعتبارية كما في الغاذية، فإنَّها كما ذكر<sup>٢</sup> عبارة عن ثلاث قوى: «إحدهما يجعل فضلة الهضم الرابع منياً، وهذه القوة عملها في الأنثيين، لأنَّ ذلك الدَّم يصير منياً فيهما، و ثانيتهما<sup>٣</sup> ما يهيء كلَّ جزء من المنى الحاصل من الذكر والأنثى في الرِّحم لعضو مخصوص، بأن يجعل بعضه مستعداً للعظمية، وبعضه مستعداً للعصبية، وبعضه مستعداً للرباطية، إلى غير ذلك.

وهذه القوة تسمى<sup>٤</sup> المغيرة الأولى، لأنَّ المغيرة كما تطلق على هذه القوة، تطلق على إحدى القوى الثلاث من القوى الغاذية أيضاً لوجود<sup>٥</sup> التغيير فيها، فخصت هذه بالمغيرة الأولى، وتلك بالمغيرة الثانية، لتقدمها عليها في بدن المولود. وفعل هذه القوة إنّما يكون حال كون المنى في الرِّحم، ليصادف<sup>٦</sup> ذلك فعل القوة المصورة، لأنَّها تعدّ موادَّ الأعضاء، والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها. وإنَّما لم يذكر المصنّف القوة المصورة لأنَّه سيظهرها.

وقال الشيخ في «الشفاء»: «وأما المولدة فلها فعلاان: إحدهما تخليق البذر<sup>٧</sup> وتشكيله وتطبيعته، والثاني إفادة أجزائه في الاستحالة<sup>٨</sup> النباتية صورها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة<sup>٩</sup>، وما يتصل بذلك، متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت، فيكون<sup>١٠</sup> الغاذية تمدّها بالغذاء والتامية تخدمها بالتمديدات المشاكلة» - انتهى - .

وقال المحقق الطوسي (ره) في قول الشيخ في «الإشارات»<sup>١١</sup>: «والثالثة<sup>١٢</sup> المولدة للمثل، وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما» هكذا: «هذه القوة تنقسم إلى نوعين:

١- شرح التجريد ٢٣١ و ٢٣٢، للقوشجي.

٢- في المصدر: أمّا المولدة فالمراد بها... كما ذكرنا آنفاً... وثانيهما... بالمغيرة الاولى... لوجود معنى التغيير... لتصادف... البرز... الاستحالة الثانية... الملاسة... فتكون... والثالث القوة.

٣- الشفاء - الطبيعيات ٤٧/٢، الفصل الأول في المقالة الثانية.

٤- شرح الإشارات ٢/٩٠.



مولدة ومصورة، والمولدة تنقسم إلى نوعين: محصلة للبذر\* ومفصلة إتياء إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء، وهي التي تسمى مغيرة أولى بالقياس إلى التي تغير الغذاء خدمة للغذية، والغذية المنمية تخدمان المولدة» - انتهى - .

وأقول: إن من أبطل القوة المصورة - كالمحقق الطوسي - نظر إلى أنه يستحيل صدور الأفعال المحكمة المتقنة عن قوة بسيطة عديمة الشعور، وأما من أثبتها - كالشيخ والأكثر - نظر إلى أن تلك الأفعال إنما تصدر عنها بتدبير المنفرد بالجبروت تعالى شأنه - كما دلّ عليه كلام «الشافا» - وحينئذ فلا استبعاد في إثباتها.

### في الإشارة إلى الحكمة في القوى النباتية

وحيث عرفت ذلك فاعلم، أنهم ذكروا في الحكمة في هذه القوى الثلاث وسبب الاحتياج إليها: أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه، ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع، وتنبعث أيضاً من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها وخادمة لقواها، وهي الحرارة الغريزية. فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب، وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج. فإذن لولا شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج، وبطل استعداد المعترج لاتصال النفس به، ففسد التركيب. فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة، وتحيله إلى أن يشبهه بالفعل، فتضيفه إليه بدلاً عما يتحلل، وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها.

ثم لما كانت الأسطقسات متداعية إلى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتيام أبداً، وكانت العناية المتعالية الإلهية مستبكية للطبائع النوعية دائماً، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص.

أما فيما لم يتعدّر اجتماع أجزائه، لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه، فعلى

## سبيل التولد.

وأما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد. وجعلت النفس الأخيرة ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه.

ولما كانت المادة المختزلة للتولد - لا محالة - أقل من المقدار الواجب لشخص كامل، إذ هي مختزلة من شخص، جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة، فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص، فإذا انقضى النفس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً، وتكملة مع ذلك إذا كان ناقصاً، وتستبقى النوع بتوليد مثله، وهي المسمّاة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل.

فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما تتم بتصرفات في مادة الغذاء، وأن هاهنا قوى ثلاثاً لأفعال ثلاثة، وأن الاحتياج إلى الغاذية والمنمية لأجل الشخص، وإلى المولدة لأجل النوع. وأن غاية فعل الغاذية الإحالة إلى المشابهة سداً لبذل ما يتحلل. وأن غاية فعل المنمية، الزيادة في النشؤ على تناسب محفوظ مقصود في أجزاء المغتذي في الأقطار يتم بها الخلق. وإن غاية فعل المولدة، الاختزال من ذلك فضلة تعدد مادة ومبدءاً لشخص آخر. وأن الغاذية متقدمة على النامية والمولدة، لتقدم فعلها على فعليهما. وكذا هي خادمة للنامية في تحصيل المادة.

ثم إن النامية والمولدة، وإن كانتا جميعاً متأخرتين عن الغاذية لكون فعليهما - أي الإنماء والتوليد - محوجين إلى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها إلا بالغاذية، إلا أنه لما كان الإنماء الذي هو فعل المنمية أهم، لأنه يتعلق بإكمال الشخص، وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء، فجعل الإنماء متقدماً على التوليد نوعاً من التقدم، فجعلت المنمية متقدمة على المولدة، وجعلت المولدة في ثالث المراتب، وجعلت المنمية خادمة لها، كما جعلت الغاذية خادمة للنامية وللمولدة أيضاً.

وذكروا أيضاً أنَّ الغاذية في أوَّل الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر ممَّا يتحلَّل، لصغر الجَنَّة وكثرة الأجزاء الرُّطبة فيها، فتعمل النَّمِيَّة فيما فضل من الغذاء، ثمَّ تعجز عن ذلك لكبر الجَنَّة وزيادة الحاجة، لنفاد أكثر الرُّطوبات الأصليَّة الصالحة لتغذية الحرارة الغريزيَّة، فيصير ما تحصَّله مساوياً لما يتحلَّل، وحينئذ يقف النَّمِيَّة. ثمَّ يقوى المولَّدة حيناً، ثمَّ تقف هي أيضاً، أي أنَّه عند القرب من تمام النَّمو، تفرغ النَّفس للتوليد، فتقوى المولَّدة حيناً، وأنَّه إذا عجزت الغاذية من إيراد بدل ما يتحلَّل، بحيث لم يفضل شيء تتصرَّف فيه المولَّدة، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادَّة غير مستعدَّة لذلك، وقفت المولَّدة أيضاً، وتبقى الغاذية عمَّالة إلى أن تعجز، فيحلَّ الأجل عند عجزها عن إيراد البدل، لسرعة تحلُّل الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال، وانطفاء الحرارة الغريزيَّة لعدم غذائها ووجود ما يضادها.

ثمَّ إنَّهم ذكروا أنَّه يخدم الغاذية قوى أربع، هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. وذكروا في وجه الاحتياج إلى تلك القوى الأربع وبيان أفعالها: أنَّه لما كان وجود الشَّخص - بل بقاء النوع بتوليد المثل أيضاً - لا يمكن إلَّا بتحصيل الغذاء النافع وإصلاحه ودفع فضلاته، احتيج إلى فعل قوى أربع.

أمَّا الاحتياج إلى الجاذبة، فلأنَّ الغذاء لا يمكن أن يصل بنفسه إلى جميع الأعضاء، لأنَّه إن كان ثقیلاً لا يصل إلى الأعضاء العالية، وإن كان خفيفاً لا يصل إلى الأعضاء السَّافلة، فاحتيج إلى قوَّة تجذب الغذاء إلى الأعضاء.

وأما إلى الماسكة، فلأنَّ الغذاء لا بدَّ فيه من الاستحالة، حتَّى يصير شيئاً بجوهر المغتذى، والاستحالة حركة، وكلَّ حركة في زمان، فلا بدَّ من زمان في مثله يستحيل الغذاء إلى جوهر المغتذى. ولأنَّ الخلط جسم رطب سيَّال، استحالة أن يقف بنفسه، فلا بدَّ من قاسر يقرسه على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة.

وأما إلى الهاضمة، فلأنَّ حالة القوَّة المغيِّرة إنَّما تكون لما هو متقارب الاستعداد للصَّورة العضويَّة، وإنَّما يمكن ذلك بعد فعل القوَّة التي تجعله متقارب الاستعداد، وتلك

هي القوة الهاضمة.

و مراتب الهضم أربع: أولها في المعدة، وثانيها في الكبد، وثالثها في العروق ورابعها في الأعضاء. كما فصل ذلك في الكتب الطبية.

وأما إلى الدافعة، فلأنه ليس الغذاء يصير بتمامه جزءاً من المغذي، بل يفضل منه ما يضيق المكان، ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول إلى الأعضاء، ويوجب ثقل البدن، بل يفسد ويُسَدُّ، فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات، وهي الدافعة، وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء، كما للمعدة، فإن فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة إلى غذاء جميع البدن، وفيها أيضاً هذه القوى بالنسبة إلى ما تغتذي به خاصة، فهذه هي القوى الخادمة للغاذية، ويلزم منه أن تكون هي خادمة للنامية والمولدة، كما أن الغاذية خادمة لهما، فهذا هو الكلام في القوى الثباتية.

### وأما الكلام في القوى الحيوانية

أي القوى التي يشارك بها الإنسان الحيوانات العجم دون الثبات، فهو أنهم ذكروا أن القوة الحيوانية بالقسمة الأولى تنقسم إلى قوتين: محرّكة ومدركة، أما المحركة - والمراد بها ما تكون مبدأً للحركات الجزئية الاختيارية التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك، ويتساوى نسبتها إليه بحسب إرادة ترجّح أحدهما. وبعبارة أخرى ما تكون مبدأً للأفعال المختلفة المقترنة بإرادة التي تنسب إلى النفس الحيوانية في الحيوان - فهي تنقسم [إلى] قسّين: محرّكة بأنّها باعثة على الحركة، ومحرّكة بأنّها فاعلة للحركة.

والباعثة هي القوة التزويجية الشوقية، وهي التي إذا ارتسمت في التخيل مثلاً صورة مطلوبة أو مهربة عنها، بعثت القوة المحركة الفاعلة للحركة على الحركة، ولهذه الباعثة شعبتان:

شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورة كانت أو نافعة، طلباً للذة.

وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تنبث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل، ضاراً كان أو مفسداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة للحركة، فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ، أو ترخيها أو تمدّها طولاً، فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

والتفصيل أن لهذه الحركات الاختيارية مبادئ أربعة مترتبة، أبعداها عن الحركات هي القوى المدركة، وهي الخيال أو الوهم في الحيوان، والعقل العملي بتوسطهما في الإنسان.

ويليها قوة الشوق، فإنها تنبث عن القوى المدركة، وتنبت إلى شوق نحو طلب إنما ينبث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق، وتسمى شهوة، وإلى شوق نحو دفع وغلبة إنما ينبث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار، ويسمى غضباً؛ ومغايرة هذه القوة للقوة المدركة ظاهرة، وكما أن الرئيس في القوى المدركة هو الوهم، على ما سيأتي بيانه، كذلك الرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة.

ويليها الإجماع، وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والتّرك، وهو المسمى بالإرادة والكراهة، ويدل على مغاييرته للشوق، كون الإنسان مُريداً لتناول ما لا يشتهي، وكارهاً لتناول ما يشتهي، وعند وجود هذا الإجماع يرجع أحد طرفي الفعل والتّرك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

ويليه القوى المنبئة في مبادئ العضل المحركة للأعضاء، ويدل على مغاييرتها لساير المبادئ كون الإنسان المشتاق للعازم غير قادر على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم، وهي المبادئ القريبة للحركات، وفعلها تشجيع العضل وإرسالها، ويتساوى الفعل والتّرك بالنسبة إليهما. فيظهر أن القوى المنبئة في مبادئ

العضل فاعلة للحركة وهي محرّكة بالحقيقة، وكذا هي خادمة و مطيعة لتلك القوى الثلاث التي هي آمرة و باعثة على الحركة، وأنّ تلك القوى الثلاث بعضها مباد بعيدة لها وهي القوى المدركة، وبعضها أقرب منها وهي القوّة الشوقيّة الفضيّة أو الشهوانيّة المتوسطة بين القوى المدركة وبين الإجماع، وبعضها أقرب منها أيضاً، وهي الإجماع المذكور، وهو الذي تطيعه القوّة الفاعلة للحركة بلا واسطة.

### في الحكمة في القوى المحرّكة الحيوانيّة

ثم إنهم ذكروا في بيان الحكمة في تلك القوى و سبب الاحتياج إليها: أنّه كما أنّ الحكمة في القوى التّباتيّة حفظ الشّخص وبقاء النوع، كذلك الحكمة في هذه القوى المحرّكة الحيوانيّة في الحيوان المحافظة على الأبدان بحسب كمالاتها الشّخصيّة أو النّوعيّة و في الإنسان، فهذه المحافظة مع ما يتوسّل بها الشّخص إلى اكتساب الخير الحقيقيّ والكمال الأبديّ بحسب العمل والعلم.

انظر إلى أنّ العناية الأزليّة كيف جعلت في جبلّة الحيوانات داعية الجوع والعطش، لتدعو نفوسها إلى الأكل والشّرب، ليخلف بدلاً عما يتحلّل ساعة فساعة من البدن الدائم التحلّل و الذوبان، لأجل استيلاء الحرارة الغريزيّة الحاصل من نار الطبيعة. وجعلت نفوسها أيضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضة لأبدانها، لتحرص النفوس على حفظ الأبدان من الآفات إلى أجل معلوم. ذلك تقدير العزيز العليم.

### في القوى المدركة الحيوانيّة

وهذا الذي ذكرناه هو الكلام في القوى المحرّكة الحيوانيّة، وأمّا القوى المدركة الحيوانيّة، فتتقسم - على المشهور - إلى الحواسّ الخمس الظاهرة المشهورة، والحواسّ الخمس الباطنة المستورة. أمّا الخمس الظاهرة التي هي لظهورها غنية عن الإثبات، فمنها اللّمس.

## في اللامسة

وهي قوة مرتبة في أعصاب البدن في أعصاب البدن كله ولحمه، تدرك باللماسة، وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج ولهينة التركيب. وحيث كان الإحساس بهذه القوة باللماسة والملاقة، فلا تحتاج إلى متوسط كما في الحواس الأخرى على ما سيأتي بيانه. وأول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو هذه القوة، فإنه كما أن كل ذي نفس حيوانية أو أرضية، فإن له قوة غاذية، ويجوز أن يفقد قوة أخرى، ولا ينعكس، كذلك حال كل ذي نفس حيوانية، فله حسّ اللمس، ويجوز أن يفقد قوة أخرى ولا ينعكس.

وحال الغاذية عند سائر قوى النفس الأرضية حال اللمس عند سائر قوى الحيوان، وذلك لأن الحيوان تركيبه الأول هو من الكيفيات الملموسة، فإن مزاجه منها وفساده باختلالها، والحسّ طليعة للنفس، فيجب أن يكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد، ويحفظ به الصلاح، وأن يكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام، ومضرة خارجة عن الفساد. والذوق وإن كان دالاً على الشيء الذي به يستبقى الحياة من المطعومات، فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيواناً، فإن الإحساس الآخر ربما أعان على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضار. وأما الحواس الأخرى، فلا تعين على معرفة أي هواءٍ محيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد. وبالجملة، فإن الجوع شهوة اليابس الحار، والعطش شهوة البارد الرطب، والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس. وأما الطعوم فتطبيبات، فلذلك كثيراً ما يبطل حسّ الذوق لآفة تعرض، والحال أن الحيوان باق. فظهر أن اللمس هو أول الحواس، ولا بد منه لكل حيوان أرضي. ولشدة الاحتياج إلى هذه القوة، كانت منبئة في جميع البدن، وسارية بمعونة الأعصاب في جميع الأعضاء، إلا ما كان عدم الحس أنفع له، كالكبد والطحال والكلية، لئلا تتأذى مما يلاقها من الحادّ اللذاع، فإن الكبد مولد للصّفاء والسوداء، والطحال والكلية مصبتان لما فيه لذع، وكالزّية، فإنها دائمة الحركة، فتتألم باصطكاك بعضها ببعض، وكالعظام فإنها أساس البدن ودعامة الحركات. فلو

أَحَسَّتْ لتَأَلَّمَت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات، وكالسَّعْر فَإِنَّهُ ضَعِيفٌ بارز من البدن، ولو كان له حَسٌّ لتَأَذَّى دائماً.

وبالجملة، فهذه القوَّة من بين القوى الحسَّاسة الظاهرة أقدمها، ولذلك قد توجد هذه القوَّة معرَّة عن سائر الحواسِّ الظاهرة، كما يوجد ذلك في الإسفنج البحريِّ وغير ذلك ممَّا هو متوسط الوجود بين الثَّبات والحيوان، ولا توجد سائر القوى معرَّة عنها، وإنَّما كان كذلك، لأنَّ هذه القوَّة أكثر ضروريَّة في وجود الحيوان من سائر قوى الحسِّ. ثمَّ من بعد هذه القوَّة، قوَّة الذَّوق، فإنَّها أيضاً لمَسْ ما، وأيضاً فإنَّها القوَّة التي بها يختار الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم.

ثمَّ قوَّة الشَّمِّ، إذ كانت هذه القوَّة أكثر ما يستعملها الحيوان في الاستدلال على الغذاء، كالحال في النَّمْل والتَّحُل، فهذه القوى الثَّلاث هي القوى الضروريَّة في وجود الحيوان. وأما قوَّتَا السَّمْع والبصر، فموجودتان في الحيوان من أجل الأفضل، لا من أجل الضرورة، ولذلك كان الحيوان المعروف بالخُلْد لا بصر له، إلَّا أنَّهما أَلْطَفُ الحواسِّ، كاد أن تكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادَّة، والبصر أشرفهما، والكلام في ذلك طويل. ثمَّ اعلم أنَّه ربَّما يقال إنَّ الحركة أُخِثَ اللَّمَسُ في الحيوان. وكما أنَّ من الحسِّ نوعاً متقدِّماً هو اللَّمَس، كذلك قد يشبه أن يكون من قوى الحركة نوع متقدِّم، والمشهور أنَّ من الحيوان ما له حَسٌّ اللَّمَس وليس له قوَّة الحركة، مثل ضروب من الأصداف.

وقال الشَّيْخ في الشِّفَاء في تحقيق ذلك: «إِنَّ الإرادة\* على ضَرِيْن: حركة انتقال من مكان إلى مكان، وحركة\* انبساط وانقباض للأعضاء من الحيوان من\* دون انتقال الجملة من موضعها، فيبعد من أن يكون\* له حَسٌّ اللَّمَس، ولا\* يكون له قوَّة الحركة، فإنَّه كيف يُعَلِّم أنَّه له حَسٌّ اللَّمَس، إلَّا بأن يُشَاهِد فيه نوعُ هَرَبٍ مِنْ مَلْمُوسٍ وطلب

١ - الشفاء - الطبيعيات ٥٩/٢، الفصل الثالث في المقالة الاولى.

\* في المصدر: إنَّ الحركة الإرادية على... وحركة انقباض وانبساط... وإنَّ له يكن به انتقال الجملة عن موضعها... يكون حيوان له... ولا قوَّة حركة فيه اثبتة، فإنَّه.



ملموس\*.

وأما ما يتمثلون\* به من الأصداف والإسفنجات وغيرها، فإننا نجد للأصداف في غلفها حركات انقباض وانسائط والتواء وامتداد في أجوافها، وإن كانت لا تفارق أمكنتها، ولذلك يعرف\* أنها تحسّ باللموس، فيشبه أن يكون\* ماله لمس، فله في ذاته حركة ما إرادية، إما لكليته وإما لأجزائه». - انتهى -.

وأما الأمور التي تلمس، فالمشهور من أمرها أنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملامسة والشغل والخفة، وأما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك، فإنها تحسّ تبعاً لهذه المذكورات.

وللشيخ في ذلك كلام مبسوط في «الشفاء»، وكذا لابن رشد المغربي في «جامع الفلسفة» بعض كلمات مع الشيخ، فليُرجع إليهما.

ثم إنهم اختلفوا، فذهب الجمهور إلى أن القوة اللامسة قوة واحدة، بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس، لأن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الإدراكات، ليستدل بذلك على تعدد مبادئها.

وذهب كثير من المحققين إلى أنها قوى متعددة حسب تعدد أنواع الملموسات، وأنه حيث كانت لهذه القوة آلة واحدة مشتركة فيها، فلها يظن اتحادها؛ وإلى هذا المذهب يعميل كلام الشيخ في «الشفاء» حيث قال: «ويشبه أن تكون هذه القوة عند قوم، لا نوعاً أخيراً بل جنساً للقوى\* الأربع أو فوقها منبئة معاً في الجلد كلها، واحدة\* حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم\* المحسوسات». - انتهى -.

\* في المصدر: للموس... يتمثلون هم... نعرف... يكون كل ماله... جنساً لقوى أربع... كلها، وإحداها... يوهم تأخذها في الذات».

و تحقيق القول في هذا المرام يقتضي بسطاً في الكلام لا يناسب المقام.

### في الذّائقة

ومنها الذّوق، وهي كما ذكره الشّيخ في «الشّفاء» «قوة مرتّبة في العصب المفروض\* على جرم اللسان، تدرك الطّعم المتحلّلة من الأجرام المماسّة له، المخالطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محيلة».

و ذكر علماء التشريح: أنّ الحامل لهذه القوّة هو الشعبة الرابعة من الرّوج الثالث، الذي منبته الحدّ المشترك بين مقدّم الدّماغ ومؤخّره من لدن قاعدة الدّماغ، وتنفذ هذه الشعبة في تقبة في الفك الأعلى إلى اللسان.

ثم إنّ هذه القوّة - كما أشرنا إليه - تالية للمس في الاحتياج إليها، ومنفعتها أيضاً في الفعل الذي به يتقوّم البدن، وهي معرفة الصّالح من الغداء والفاقد منه. وتجانس هذه القوّة للمس في شيء، وهو أنّ المدّوق في أكثر الأمر يدرك بالملاسة، وتفارقه في أنّ نفس الملاسة تؤدّي الطعم. كما أنّ نفس ملامسة الحارّ تؤدّي الحرارة، بل كان يحتاج إلى متوسط يقبل الطّعم ويكون في نفسه لا طعم له، وهو الرطوبة اللعائية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة، فإن كانت هذه الرطوبة عديمة الطّعم، أدّت الطّعم بصحّة، وإن خالطها طعم، كما يكون للممرورين من المرارة، لمن كان في معدته خلط حامض مثلاً، يشوب ما يؤدّيه بالطّعم الذي فيه.

وأما أنّ هذه الرطوبة اللعائية هل هي متوسط، بأن يخالطها أجزاء ذي الطّعم مخالطة تنتشر فيها ثم تتغذّ فتغوص في اللسان، حتّى تخالط اللسان فيحسّه، أو يكون نفس هذه الرطوبة تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطة، فهو موضع نظر، وتحقيقه في «الشّفاء» فليرجع إليه.

## في الشّامة

ومنها الشّم، وهي كما ذكره في «الشّفاء»<sup>١</sup>، «قوة مرتبة في زائدتى مقدّم الدماغ الشبيهتين بحلقتي الثدي، تدرك ما يؤدي إليه\* من الهواء المستنق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له، أو الرائحة المنطبعة فيه باستحالة\* من جرم ذي الرائحة»، واسطة الشّم أيضاً جسم لا رائحة له، كالهواء في الحيوان البرّي، والماء في الحيوان البحريّ، وهذا المتوسط يحمل رائحة المشومات.

وذكر علماء التشريح أنّ حامل هذه القوة هو تانك الزائدتان الثابتتان من مقدّم الدماغ، وهما قد فارقتا لين الدماغ قليلاً، ولم يلحقهما صلابة العصب. وبالجملة فهذه القوة من شأنها أن تدرك الزوائج المشومة، وليست فصول الزوائج عندنا بيّنة كفصول الطّعم، وإنّما نسمّيها بفصول الطّعم، مثل أن نقول رائحة حلوة ورائحة طيبة.

ويشبه أن يكون هذه الحاسة فينا أضعف منها في كثير من الحيوان، كالنّسر والنّحل وما أشبههما من الحيوان القويّ الشّم.

ثم إنّهم قد اختلفوا في الرائحة.

فمنهم من زعم أنّها تتأدّى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة، يستحلّل فيستنجز فيخالط المتوسط.

ومنهم من زعم أنّها تتأدّى باستحالة من المتوسط، من غير أن يخالط شيء من جرم ذي الرائحة متحلّل عنه.

ومنهم من قال أنّها تتأدّى من غير مخالطة شيء آخر من جرمه، ومن غير استحالة من المتوسط. ومعنى هذا أنّ الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم عديم الرائحة، وبينهما جسم لا رائحة له من غير أن يفعل في المتوسط، وتحقيق القول في ذلك مذكور

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢/٣٤. الفصل الخامس من المقالة الأولى.

\* في المصدر: يؤدي إليها الهواء... بالاستحالة.

في «الشفاء».

### في السامعة

ومنها السمع، وهي كما ذكره في «الشفاء»<sup>١</sup>: «قوة مرتبة في العصب المنفرش\* في سطح الصماخ تدرك صورة تتأثى\* إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له، لانضغاط\* بعنف يحدث منه صوت، فيتأذى تموجه إلى الهواء المحصور الرّاكد في تجويف الصماخ، ويحرّكه بشكل حركته، وتماش أمواج تلك الحركة العصبية\*». وذكر علماء التشريح: إنّ الحامل لهذه القوة هو القسم الأول من قسمي الزوج الخامس الذي منشؤه خلف الزوج الثالث، ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدّم من الدماغ. وبالجملة فالمحسوس الأول لهذه القوة هو الصوت، وتحتاج أيضاً إلى متوسط حامل للصوت، وأما بيان كيفية إحساسها وبيان مهية الصوت - بل الصدى - فيقتضي بسطاً في الكلام ليس هنا محلّه.

### في الباصرة

ومنها البصر، وهي على ما ذكره في «الشفاء»<sup>٢</sup>: «قوة مرتّب في العصب\* المجوّفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأذية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة».

وعلى ما ذكره بعضهم: هي قوة مودعة في ملتقى العصبين المجوّفتين اللتين تبتنان من غور البطنين المقدّمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهيّتين بحلمتيّ الشدي، يتيامن النابت منهما يساراً، ويتياسر النابت منهما يميناً، حتّى يلتقيا ويصير تجويفهما واحداً، ثمّ يمتدّ النابت يميناً إلى الحدقة اليمنى والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى، فذلك

١ و ٢ - الشفاء - الطبيعيات ٢/٣٤، الفصل الخامس من المقالة الأولى.

\* في المصدر: المتفرّق في... ما يتأذى إليها... انضغاطاً بعنف... العصب فيسمع... في العصبية.

التجويف الذي هو في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة، ويسمى بمجمع التور. وإنما جعلت هاتان العصبتان مجوّفتين للاحتياج إلى كثرة الرّوح الحامل للقوة الباصرة، بخلاف سائر الحواسّ الظاهرة.

وذكر علماء التشريح أنّ الحامل لهذه القوة هو الزوج الأول من الأزواج السبعة التي هي الأعصاب الثابتة من الدماغ، وهما مجوّفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين.

وبالجملة، فيتعلّق البصر بالذات بالضوء واللّون، وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها، وهذا أيضاً يحتاج إلى متوسط، أي جسم شفاف بين الرائي والمرئي، كما أنّه يشترط فيه شروط، وهي عشرة على المشهور، أحدها: توسط الشّفاف، والباقيّة: المقابلة بين الرائي والمرئي، وعدم البعد والقرب المفرطين، وعدم الصّغر المفرط، وعدم انحجاب، وكون المرئيّ كثيفاً أي مانعاً من نفوذ الشّعاع منه، وكونه مضيئاً أو مستضيئاً، وسلامة الحاسة، والقصد إلى الإحساس.

وأما أنّ مهية الضوء واللّون والشّفاف ماذا؟ وأنّ كيفية الإبصار ما هي؟

هل هي بخروج الشّعاع من العين؟ كما هو مذهب الرياضيين على اختلاف بينهم في ذلك الشّعاع الخارج، حيث ذهب بعضهم إلى أنّه مخروط مصمت، مركزه عند البصر، قاعدته عند سطح المبصر. وبعضهم إلى أنّه مخروط مركّب من الخطوط الشّعاعيّة المستقيمة أطرافها التي تلي البصر مجمعة عند مركزها، ثمّ تمتدّ متفرّقة إلى المبصر. وبعضهم إلى أنّه خطّ واحد مستقيم، فإذا انتهى إلى المبصر تحرّك على مسطّحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السّرعة، ويتخيّل بحركته هيئة مخروط.

أو أنّ المشفّ الذي بين البصر والمرئيّ يتكيّف بكيفية الشّعاع الذي في البصر، ويصير بذلك آلة للإبصار، كما هو المذهب المنسوب إلى أفلاطون.

أو بأن ينطبع شبح المرئيّ في جزء من الرّطوبة الجليديّة التي هي كالبرد والجمد في الصّقالّة، كما ينطبع في المرأة، لا بأن يفصل منه شيء ويتحرّك إلى العين، بل بأن يفيض عليها صورةً مثل صورته، بسبب استعداد يحدث لها بعد اجتماع شرائط الإبصار، كما هو

المناسب المختار عند أرسطو وأتباعه كالشيخ وغيره من الحكماء الطبيعيين. أو أن الإبصار ليس بخروج الشعاع، ولا بتكثيف المشف، ولا بالانطباع، بل إذا اجتمع شرائط الإبصار يحصل للنفس علم جزئي خاص بالمُبصر على سبيل الحضور والمشاهدة من طريق البصر، علماً خاصاً لنور البصر وشعاعها الخارج منها. وكذا التكثيف الهواء به مدخل فيه، فلذا عبّر عنه قوم بخروج الشعاع وتكثيف الهواء، وكذا الحاصل هناك إنما هو شبح المرئي، أي المرئي بوجوده الظلي لا العيني، فلذا عبّر عنه قوم بالانطباع، كما هو المنسوب إلى جماعة من حكماء الاسلام. ومنهم المعلم الثاني في الجمع بين الرأيين، حيث جمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو بهذا الوجه، وقال: «ليس مقصود أفلاطون وأرسطو وأشباههما إلا هذا المعنى. وكذلك كثير من المباحث المتعلقة بالإبصار».

فالكلام فيه طويل يستدعي تأليف رسالة منفردة في ذلك، فلذا أعرضنا عن تحقيق القول في ذلك، مع أنه ليس غرضنا في هذا المقام تحقيق أمثال هذه المسائل، بل ذكر قوى النفس على سبيل الإجمال.

### في الحواس الباطنة

وأما الحواس الباطنة، فهي أيضاً خمس على المشهور: الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتخيلة، وهي التي لمعرفة كثير ارتباط بمعرفة أحوال النفس الناطقة التي نحن بصدد بيان أحوالها، وهي التي تسمى قوى مدركة باطنة. أما كونها باطنة، فلبطونها وعدم ظهورها ظهور الحواس الظاهرة، ولذا كانت محتاجة إلى الإثبات كما سيأتي بيانه. بخلاف الحواس الظاهرة حيث كانت غنية عن الإثبات. وأما كونها مدركة مع كون المدرك بالحقيقة اثنتين منها وهما الحس المشترك والوهم، وكون الثلاثة الباقية معينة على الإدراك لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بالجمع، مع أن الإعانة بالحفظ

أو التَّصَرُّف يستلزم الإدراك.

وبيان ذلك: إنَّهم ذكروا: أنَّ المدركة من هذه، إمَّا مدركة لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة، وهو ما يسمَّى صوراً، وإمَّا لما لا يمكن أن يُدرك بها، وهو ما يسمَّى معاني، وأنَّ المعينة التي تعين على الإدراك ما تحفظ المدركات من غير تصرّف، ليتمكن المدركة من المعاودة إلى إدراكها أو بالتصرّف فيها، وكذلك المعينة بالحفظ معينة، إمَّا لمدركة الصّور أو لمدركة المعاني. فهذه خمس قوى:

الأولى، مدركة الصّور، وتسمّى حسّاً مشتركاً، لأنّها خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها.

والثانية، معيتها بالحفظ، وتسمّى خيالاً ومصورة.

والثالثة، المتصرّفة في المدركات، وتسمّى متخيّلة ومفكّرة باعتبارين كما سيأتي بيانه.

والرابعة، مدركة المعاني وتسمّى وهماً ومتوهمة.

والخامسة، مُعِينَتِهَا بالحفظ، وتسمّى حافظة وذاكرة.

في الإشارة إلى أن إثبات تلك القوى الخمس بالدليل

وأنَّ الحكماء والأطباء اختلفوا في ذلك ظاهراً

ثمَّ إنَّه حيث كانت هذه القوى لبطونها وعدم ظهورها محتاجة إلى الإثبات، استدلَّ كلُّ فريق من الحكماء والأطباء على وجودها، ومغايرة بعضها لبعض، وكذا للحواس الظاهرة بطريق.

فالأطباء قد قيل: إنَّهم استدلّوا على ذلك بعروض الآفات والأمراض في محالّها، فلم يثبتوا إلّا ثلاث قوى في الباطن، في ثلاثة مواضع:

الأولى في التجويف الأوّل من التجاويف الثلاثة التي للدماغ المترتبة ولاءً بين الجبهة والقفاء، وبعبارة أخرى في البطن الأوّل من البطن الثلاثة للدماغ، ويسمّونها

الحس المشترك والخيال.

والثانية في التجويف الثاني والبطن الثاني، ويسمونها المفكرة والوهم.  
والثالثة في الثالث ويسمونها الحافظة والمتذكّرة، لأنّ الآفات التي وجدوها، إنّما هي ثلاثة أصناف في هذه المواضع.

وأما الحكماء فقد قيل: إنهم قالوا: إنّ للدماغ تجاويف وبطوناً ثلاثة مترتبة ولاء بين الجبهة والقفا، أعظمها البطن الأول، ثم الثالث. وأما الثاني فكمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة. وينقسم كلّ من التجاويف والبطن الثلاثة إلى قسمين، كلّ قسم موضع موضع (كذا) لواحدة من الحواسّ الباطنة، إلّا القسم الأخير من التجويف الأخير والبطن الأخير، فإنّه تبعده من الحواسّ الظاهرة التي هي جواسيس الآفات، وقربه من حلول العاهات، لم يودّع فيه شيء من القوى. فمقدّم التجويف الأول والبطن الأول من التجاويف والبطن الثلاثة موضع الحس المشترك، ومؤخّره موضع الخيال. ومقدّم البطن الثاني والتجويف الثاني موضع المتخيّلة، ومؤخّره موضع الوهم. ومقدّم البطن الثالث والتجويف الثالث موضع الحافظة، ومؤخّره لم يودّع فيه شيء.

وقالوا أيضاً في وجه الترتيب بينها أنّ القوى الحيوانية الباطنة المدركة للجزئيات، إمّا أن تكون مدركة فقط أو مدركة ومتصرّفة، والأولى إمّا أن تكون مدركة للمصوّر الجزئية، كصورة زيد وعمرو وهو الحس المشترك وبنطاسينا، وإمّا أن تكون مدركة للمعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو وهو الوهم. ولكلّ واحدة من هاتين القوتين خزانة، فخزانة الحس المشترك الخيال، وخزانة الوهم الحافظة. والحس المشترك ينبغي أن يكون مقدّم الدماغ، ليكون قريباً من الحواسّ الظاهرة، فيكون التأديّ إليه سهلاً، وخزانة كلّ شيء خلفه، فينبغي أن يكون الخيال موضوعاً خلفه، فلذلك ينبغي أن يكون الحس المشترك في مقدّم البطن المقدّم من الدماغ، والخيال في القسم المؤخّر منه، والوهم ينبغي أن يكون بقرب الخيال، لتكون الصورة الجزئية التي يحكم على معانيها الجزئية بحذائه وقربه، فينبغي أن يكون في البطن الأوسط من الدماغ وخزائنه ورائه، فيكون الحافظة في



البطن المؤخر من الدماغ.

والقسم الثاني، أعنى المدركة المتصرفّة، هي القوّة التي تُسمّى مفكّرة بالقياس إلى النفس الإنسانية النّاطقة، ومتخيّلة بالقياس إلى النفس الحيوانيّة. وينبغي أن تكون في الوسط مع الوهم، لتكون قريبة من الصّور والمعاني حتّى تركّب بينهما بسهولة، لأنّه من شأنها تركيب بعض الصّور مع بعض، أو بعض المعاني مع بعض، أو بعض الصّور مع بعض المعاني. فتارة يكون ذلك على وفق الخارج، وتارة يكون مخالفاً، كأنسان يطير، وجبل من زمرد.

وأقول: ومنه يُعلم أن لا خلاف بين الحكماء والأطباء في مواضع تلك القوى، إلّا في أنّ الحكماء قسّموا كلّاً من البطون الثلاثة إلى قسمين، وجعلوا كلّ قسم موضع قوّة، إلّا القسم الأخير من البطن الأخير، والأطباء لم يفعلوا ذلك، وجعلوا كلّ بطن من البطنين الأوّلين موضع قوّتين، والبطن الثالث موضع قوّة واحدة. وهذا الخلاف أيضاً يمكن أن يرتفع لو كان الأطباء قائلين بتغاير ما في البطنين الأوّلين من القوى، أي قالوا بالمغايرة بين الحسّ المشترك والخيال. وكذا بين المفكّرة والوهم كما هو الاحتمال، حيث إنّ القوى المتغايرة يستدعي كلّ واحدة منها موضعاً غير ما للأخرى، فيعلم منه أنّهم أيضاً جعلوا كلّاً من البطنين الأوّلين قسمين، وجعلوا كلّ قسم موضعاً لقوّة، وإن لم يُعلم منه أيّ قسم موضع لأيّة قوّة، وأنّ موضع الحسّ المشترك مثلاً هو مقدّم البطن المقدّم أو المؤخر منه، وكذا موضع الوهم مثلاً أهو مقدّم البطن الثاني أو مؤخره؟ وهذا أيضاً نوع اختلاف بين الفريقين، وكذلك على هذا التقدير، أي القول بتغاير تلك القوى، يرتفع الخلاف بين الفريقين في عدد القوى، فإنّه عند الجميع خمسة لا ثلاثة.

نعم لو كانت الأطباء قائلين بوحدة ما في كلّ بطن، بطن، كما يدلّ عليه كلام سديد الدين الكازروني في شرح الموجز، حيث قال: «وأما عند الأطباء فإنّ المدركة في الباطن ثلاث قوى، فإنّ الحسّ المشترك والخيال عندهم واحدة، وكذلك المتخيّلة والوهم، فيثبتون لكلّ بطن من بطون الدماغ قوّة واحدة، ولا يحتاجون إلى غيرها، لأنّهم يستدلّون

من آفة كل واحدة منها ومن أفعالها على آفة محلّها. فعلى هذا يكون الاختلاف بين الفريقين كثيراً في ذلك.

وبالجملة من المعلوم أنّ الفريقين مختلفان في طريق إثبات تلك القوى، وأنّ الأطباء استدلّوا عليها بعروض الآفات على مواضعها ومحلّها كما ذكر.

وأما الحكماء، فالعمدة في دليلهم على وجودها وتعدّدها ومغايرة بعضها لبعض، وكذا للحواس الظاهرة إنّما هو مشاهدة الآثار والأفعال المختلفة التي تدلّ على وجودها وتعدّد مبادئها واختلافها. وقد يستدلّون أيضاً نادراً على ذلك بما استدلّ به الأطباء. فلنذكر نبذاً ممّا قالوه في ذلك، ونتبعه بالتوضيح إن احتاج إليه.

فنقول: قال الشيخ في «الشفاء» في فصل تعديد قوى النفس الإنسانية هكذا: «ومن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوّة بنطاسيا<sup>\*</sup>، والحس المشترك، وهي قوّة مرتّبة في التجويف الأوّل من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدّية إليه، ثمّ الخيال والمصوّرة، وهي قوّة مرتّبة أيضاً في آخر التجويف المقدّم من الدماغ، تحفظ ما قبّله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبته<sup>\*</sup> تلك المحسوسات.

واعلم أنّ القبول لقوّة غير القوّة التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك من الماء، فإنّ له قبول النقش والرّم، وبالجملة الشكل، وليس له قوّة حفظه، على أنّا نزيدك لهذا تحقيقاً من بعد. وإذا أردت أن تعرف الفرق بين فعل الحس<sup>\*</sup> العامّ وفعل الحس المشترك وفعل المصوّرة، فتأمّل حال القطرة التي تنزل من المطر فترى خطأً مستقيماً، وحال الشيء المستقيم الذي يدور فيرى طرفه دائرة، ولا يمكن أن يدرك الشيء خطأً أو دائرة إلاّ ويرى فيه مراراً. والحس الظاهر لا يمكن أن يراه مرّتين، بل يراه حيث هو. لكنّه إذا

١- الشفاء - الطببيّات ٢/٣٥-٣٧، الفصل الخامس من المقالة الأولى.

\* في المصدر: فمن القوى... بنطاسيا وهي الحس... بعد غيبه تلك... الحس الظاهر وفعل.

ارتسم في الحس المشترك وزال قبل أن ينمحي\* الصورة من الحس المشترك، أدركه الحس الظاهر حيث هو، وأدركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه، وكائن حيث صار إليه فرأى امتداداً مستديراً أو مستقيماً. وذلك لا يمكن أن ينسب إلى الحس الظاهر البتة، وأما\* المصورة فتدرك الأمرين وتتصورهما، وإن بطل الشيء وغاب.

ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومتفكرة\* بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة، من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الإرادة.

ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير\* المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة في الشاة، الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وأن هذا الولد هو المعطوف عليه، ويشبه أن تكون هي أيضاً المتصرفة في المتخيلات تركيباً وتفصيلاً.

ثم القوة الحافظة الذاكرة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما يدركه\* القوة الوهمية من المعاني الغير\* المحسوسة في المحسوسات الجزئية، ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيلاً إلى الحس\* المشترك، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى\* القوة المصورة، فهذه هي قوى النفس الحيوانية». - انتهى كلامه -.

وقال أيضاً في الفصل الذي فيه قول كلي على الحواس الباطنة التي للحيوان هكذا: «وأما الحس المشترك، فهو بالحقيقة غير ما ذهب إليه من ظن أن للمحسوسات المشتركة حساً مشتركاً، بل الحس المشترك هو القوة التي\* يتأدى إليها المحسوسات كلها، فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملبوس، لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين إنه ليس

\* في المصدر: أن نمحي... وأما القوة المصورة... ومفكرة بالقياس... غير المحسوسة... ما تدركه... غير المحسوسة...

الحس... ونسبة... إلى الصور المحسوسة، فهذه هي... التي تأدى...

١- الشفاء - الطبيعيات ١٤٥/٢ - ١٥٠، الفصل الأول من المقالة الرابعة.

هذا ذاك.

وهب أن هذا التَّمييز\* هو للعقل، فيجب\* أن يكون لا محالة أن يكون العقل يجدهما معاً، حتّى يميّز بينهما، وذلك لأنّها من حيث هي محسوسة، وعلى النحو المتأدّي من المحسوس لا يدرّكها العقل، لمّا\* سنوضّح بعد. وقد نميّز نحن\* بينهما، فيجب أن يكون لها اجتماع عند مميّز، إمّا في ذاته أو\* في غيره، ومحال ذلك في العقل على ما ستعلم، فيجب أن يكون في قوّة أخرى، ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها، المائلة بشهوتها إلى الحلاوة. مثلاً أن شيئاً صورته كذا هو حلوله، لما كانت إذا رآته همّت بأكله. كما أنّه لولا\* عندنا أن هذا الأبيض هو هذا\* المعنى لما كنّا إذا سمعنا معناه\* الشخصي، أثبتنا عينيته\* الشخصية، وبالعكس، ولو لم يكن في الحيوان ما يجتمع\* فيه صور المحسوسات، لتعذّر\* عليه الحياة، ولو لم\* يكن الشّم دالّاً لها على الطّعم، ولم يكن الصّوت دالّاً إيّاها على الطّعم، ولم\* يكن الصّورة الخشبيّة تذكّر لها صورة الألم حتّى تهرب\* منه، فيجب لا محالة أن يكون لهذه\* مجمع واحد من باطن.

وقد يدلّنا على وجود هذه القوّة اعتبارات أمور تدلّ على أنّ لها آلة غير الحواسّ الظّاهرة.

منها\*: ما نراه من تخيل المدوّرية أن كلّ شيء يدور، فذلك إمّا عارض عرض في المرئيات، أو عارض عرض في الآلة\* بها يتمّ الرؤية، وإذا لم يكن في المرئيات كان - لا محالة - في شيء آخر، وليس الدّور\* إلّا بسبب حركة البخار في الدّماغ وفي الرّوح التي فيه، فيعرض لذلك\* الرّوح أن يدور، فيكون إذن القوّة المرئيّة هناك هي التي يعرض لها أمر قد فرغنا منه. وكذلك يعرض للإنسان دوار من تأمل ما يدور كثيراً على ما أثبتنا به، وليس يكون ذلك بسبب أمر في جزء من العين ولا في روح مصبوب فيه.

\* في المصدر: هذا المييز... فيجب لا محالة أن يكون العقل... كما سنوضّح... نحن بيننا... وإمّا في غيره... لولا أن عندنا نحن أن... هذا المعنى... غناه الشخصي... أثبتنا عينه... ما تجتمع... لتعذّرت... ولم يكن الشّم... ولم تكن... تهرب منها... لهذه الصور مجمع... منها ما نراه... الآلة التي بها تتمّ الرؤية... الدوار... لتلك الرّوح أن تدور، فتكون إذن القوّة المرئيّة هناك.

وكذلك تخيل\* استعجال المتحرك النقطي مستقيماً أو مستديراً على ما سلف من قبل، ولأنّ تمثّل الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات الكاذبة قد يعرض لمن يفسد\* لهم آلات الحسّ، أو كان مثلاً مغمضاً لعينه\*، ولا يكون\* السبب إلّا تمثّلها في هذا المبدأ. والتخيّلات التي تقع في النوم، إمّا أن تكون لارتسام\* الصّورة في خزانة حافظة للصّورة\*، ولو كان كذلك، لوجب أن يكون كلّ ما اقترن\* فيها تمثّلاً في النّفس، ليس بعضها دون بعض، حتّى يكون ذلك البعض كأنّه مرئيّ أو مسموع وحده؛ أو أنّ\* يعرض لها التمثّل في قوّة أخرى، وذلك إمّا حسّ ظاهر وإمّا حسّ باطن، لكنّ الحسّ الظّاهر معطل في النوم، وربّما كان\* ذلك الذي يتخيّل في النوم ألواناً ما مسمول العين، فيبقى\* أن يكون حسّاً باطناً، وليس يمكن أن يكون إلّا المبدأ للحواسّ الظّاهرة، والذي كان إذا استولت القوّة الوهميّة وجعلت تستعرض ما في الخزانة، تستعرضه ولو في اليقظة، فإذا استحكم ثباتها فيها، كانت كالمشاهدة. فهذه القوّة هي التي تسمّى الحسّ المشترك، وهي مركز الحواسّ، ومنها يتشعب\* الشّعْب، وإليها تؤدّي الحواسّ، وهي بالحقّيقة هي التي تحسّ، لكن إمساك ما تدركه هذه\* للقوّة التي تسمّى خيالاً وتسمّى مصوِّرة وتسمّى متخيِّلة، وربّما فُرّق بين الخيال والمتخيِّلة بحسب الاصطلاح، ونحن ممّن نفصل\* ذلك والصّور التي في الحسّ المشترك والحسّ المشترك والخيال كأنّهما قوّة واحدة، وكأنّهما لا تختلفان\* في الموضوع، بل في الصّورة، وذلك\* لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصورة المحسوس يحفظها\* القوّة التي تسمّى المصوِّرة، والخيال، وليس إليها حكم البتّة، بل حفظ، وأمّا الحسّ المشترك والحواسّ الظّاهرة فإنّها تحكم بجهة ما، أو بحكم ما، فيقال: إنّ هذا المتحرك أسود، وأنّ هذا الأحمر حامض، وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلّا على ما في ذاته، بأنّ فيه صورة كذا. ثمّ قد نعلم يقيناً، أنّ\* ما في طبيعتنا أن

\* في المصدر: تتخيّل... لمن تفسد... لعينه... ولا يكون السبب في ذلك... لارتسام في... المصوِّرة... ما اخترن فيها... أو أنّ يكون بمرض... كان الذي يتخيّل ألواناً... فبقي... تشمب... هذه هو للقوّة... بفضل... والحسّ المشترك... لا يخالفان... وذلك أنّه... نحفظها... أنّ في طبيعتنا.

نركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وأن نفصل بعضها\* من بعض، لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا مع تصديق بوجود شيء منها أولاً وجوده، فيجب أن\* يكون فينا قوة تفعل ذلك بها، وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل: مفكرة، وإذا استعملها\* قوة حيوانية: متخيلة.

ثم إننا قد نحكم في المحسوسات بمعانٍ لا نحسها، إما أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة، وإما أن تكون محسوسة، لكننا\* لا نحسها وقت الحكم.

أما التي لا تكون محسوسة في طبائعها، فمثل العداوة والرياءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب. وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه، والموافقة التي تدركها من صاحبها، وبالجملة المعنى\* الذي يؤنسها به، وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية، والحس لا يدلها على شيء منها، فإذا القوة التي بها تدرك قوة أخرى، ولتسم الوهم.

وأما التي تكون محسوسة، فإننا نرى مثلاً شيئاً أصفر، فنحكم أنه عسل وحلو، فإن هذا ليس يؤدبه إليه الحاس في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة، وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس، وليس يدركه في الحال، إنما هو حكم\* يحكم به، وربما غلط به، وهو أيضاً لتلك القوة. وفي الإنسان للوهم أحكام خاصة، من جعلتها حملها\* النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترسم فيه\*، وثانيها التصديق بها. فهذه القوة لا محالة موجودة فيها\*، وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، ولكن حكماً\* تخيلياً مقروناً بالجزئية، وبالصورة الحسية، وعنه\* يصدر أكثر الأفعال الحيوانية.

وقد جرت العادة بأن يسمى مدرك الحس صورةً ومدرك الوهم معنى، ولكل واحد منهما خزانة.

فخزانة مدرك الحس هي القوة الخيالية، وموضعها مقدّم الدماغ، فلذلك إذا حدثت

\* في المصدر: عن بعض... تكون فينا قوة بفعل... إذا استعملتها... لكننا... المعنى يؤنسها... حكم نحكم به ربما غلط به... حملها... فيه وبأبى التصديق... فينا... حكماً تخيلياً... وعننا تصدر.

هناك آفة، فسدّ هذا الباب من التّصور، إمّا بأنّ \* يتخيّل صوراً ليست، أو يصعب استنبات الموجود\*.

وخزانة مدرك\* المعنى هي القوّة التي تسمّى الحافظة، ومعدنها مؤخّر الدّماغ، ولذلك إذا وقع هناك آفة يوقع\* الفساد فيما يختصّ بحفظ هذه المعاني، وهذه القوّة تسمّى أيضاً متذكّرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستنباتاته والتّصور\* بها يستعدّه إمّاها إذا فقدت، وذلك إذا أقبل الوهم بقوّة المتخيّلة، فجعل يعرض واحداً واحداً من الصّور الموجودة في الخيال، ليكون كأنّه يشاهد الأمور التي هذه صورها، فإذا عرض له الصّورة الّتي أدرك معها المعنى الذي بطل، لاح له المعنى\* كما لاح من خارج، واستنبته\* القوّة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذ تستثبت، فكان ذكراً\*، وربّما كان المصير من المعنى إلى الصّورة، فيكون المتذكّرة\* المطلوب ليس نسبته إلى ما في خزانة الخيال وكان إعادة، إمّا في وجود العود إلى هذه المعاني التي في الحفظ، حتّى يضبط\* المعنى إلى لوح الصّورة، فيعود\* النّسبة إلى ما في الخيال ثانياً، وإمّا بالرجوع إلى الحسّ. مثال الأوّل: أنّك إذا نسيت نسبته إلى صورة، وكنت عرفت تلك النسبة، تأملت الفعل الذي كان يقصد منها، فلمّا عرفت\* أنّه أيّ طعم وشكل ولون يصلح له، فاستثبت النسبة به، فالفت\* ذلك، وحصلته\* نسبته إلى صورة في الخيال، وأعدت النسبة في الذّكر، فإنّ خزانة الفعل هو الحفظ لأنّه من المعنى، فإنّ أشكل ذلك عليك من هذه الجهة أيضاً ولم يتّضح، فأورد عليك الحسّ صورة\* شيء، عادت مستقرّة في الخيال وعادت النّسبة إليه مستقرّة في التي تحفظ.

وهذه القوّة المركّبة بين الصّورة والصّورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى\* كأنّها القوّة الوهميّة بالموضوع، لامن حيث تحكم بل من حيث يعمل\* ليصل

\* في المصدر: بأنّ تتخيّل... الموجود فيها... مدرك الوهم... وقع الفساد... التّصور به مستعدة إمّاها إذا فقد، وذلك... المعنى حينئذ... استنبته القوّة... ذاكر... فيكون التذكّر للمطلوب ليست نسبته... خزانة الحفظ، بل نسبته إلى ما في خزانة الخيال، فكان إمّا في وجه المود... حتّى يضطر... فتعود... عرفت الفعل ووجدته وعرفت أنّه... وآلفت... وحصلته نسبة إلى... صورة التي... والمعنى هي كأنّها... تعمل لتصل.

إلى الحكم. وقد جعل مكانها وسط الدماغ، ليكون لها اتصال بخزائني المعنى والصورة. ويشبه أن تكون القوة الوهيمية<sup>\*</sup> بعينها المفكرة والمتخيلة والمستدكرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون<sup>\*</sup> حاكمة، وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتدكرة، فتكون متخيلة بما تعمل في الصورة<sup>\*</sup> والمعاني، ومتدكرة بما ينتهي إليه عملها.

وأما الحافظة، فهي قوة خزانتها. ويشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للإنسان وحده، وأنّ خزانة الصورة هي المصورة والخيال، وأنّ خزانة<sup>\*</sup> المعاني هي الحافظة ولا يمتنع أن يكون<sup>\*</sup> الوهيمية بذاتها حاكمة<sup>\*</sup> وبحركاتها متخيلة وذاكرة. - انتهى كلامه -.

وقال ابن رشد المغربي في كتابه الموسوم بجامع الفلسفة، بهذه العبارة: «القول في الحس المشترك وهذه القوى الخمس التي عددناها يظهر من أمرها أنّ لها قوة واحدة مشتركة، وذلك أنّه لما كانت هنا محسوسات لها مشتركة، فها هنا إذا لها قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات المشتركة، سواء كانت مشتركة لجميعها، كالحركة والعدد أو لاثنتين منها فقط، كالشكل والمقدار المدركين بحاسة البصر وحاسة اللمس.

وأيضاً فلما كنّا بالحس ندرك التباين بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة، حتّى نقضي مثلاً على هذه التّفاحة أنّها ذات لون وطعم وريح، وأنّ هذه المحسوسات متغايرة فيها، وجب أن يكون هذا الإدراك لقوة واحدة، وذلك أنّ القوة التي تقضي على أنّ هذين المحسوسين متغايران هي ضرورة قوة واحدة. فإنّ القول بأنّ القوة التي بها يدرك التباين بين شيئين محسوسين ليست بقوة واحدة بمنزلة القول بأنّي أدرك المخالفة التي بين المحسوس الذي أنا، والمحسوس الذي أحسسته أنت وأنا لم أحسه، وهذا يبيّن بنفسه.

وقد يوقف أيضاً على وجود هذه القوة من فعل آخر ليس يمكننا أن ننسبه إلى واحد من الحواس الخمس، وذلك أنّنا نجد كلّ واحد من هذه الحواس تدرك محسوساتها، وتدرك مع هذا أنّها تدرك. فهي تحسّ الإحساس، وكان نفس الإحساس هو الموضوع

\* في المصدر: الوهيمية هي بعينها... فتكون بذاتها حاكمة... في الصور... خزانة المعنى... أن تكون... حاكمة متخيلة.



لهذا الإدراك، إذ كانت نسبته إلى هذه القوة نسبة المحسوسات إلى حاسة حاسة. ولذلك  
لسنا نقدر أن ننسب هذا الفعل إلى حاسة واحدة من الحواس الخمس، وإلازم أن يكون  
المحسوسات أنفسها هي الإحساسات أنفسها. وذلك أن الموضوع مثلاً للقوة الباصرة إنما  
هو اللون، والموضوع لهذه القوة هو نفس إدراك اللون. فلو كان هذا الفعل للقوة الباصرة،  
لكان اللون هو نفس إدراكه، وذلك محال. فإذاً باضطرارٍ ما يلزم عن هذه الأشياء كلها  
وجود قوة مشتركة للحواس كلها هي من جهة واحدة، ومن جهة كثيرة. أما كثرتها، فمن  
جهة ما تدرك محسوساتها بآلات مختلفة تتحرك عنها حركات مختلفة، وأما كونها  
واحدة، فلائها تدرك التباير بين الإدراكات المختلفة، ولكونها واحدة تدرك الألوان  
بالعين، والأصوات بالأذن، والمشمومات بالأنف، والمذوقات باللسان، والملبوسات  
باللحم. وتدرك جميع هذه بذاتها، وتحكم عليها، وكذلك تدرك جميع المحسوسات  
المشتركة لكل واحدة من هذه الآلات، فتدرك العدد مثلاً باللسان والأذن والعين واللحم  
والأنف. وهي بالجملة واحدة بالموضوع، كثيرة بالقوى، واحدة بالهيئة، كثيرة بالآلات.  
والحال في تصوّر هذه القوة واحدة من جهة، كثيرة من أخرى، كالحال في الخطوط التي  
تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها. فإن هذه الخطوط كثيرة بالأطراف التي تنتهي إلى  
المحيط، واحدة بالنقطة التي تجمع أطرافها عندها وهي المركز.

وكذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات، هي من جهة  
المحسوسات والآلات كثيرة، وهي من جهة أنها تنتهي إلى قوة واحدة، واحدة - انتهى  
موضع الحاجة من كلامه -.

### في الكلام في الحس المشترك

وأقول: وبالله التوفيق، إن ما ذكره الشيخ في معنى الحس المشترك، بقوله: «وأما  
الحس المشترك، فهو غير ما ذهب إليه من ظن أن للمحسوسات المشتركة حساً مشتركاً،  
بل الحس المشترك هو القوة التي يتأدّي إليها المحسوسات كلها».

توضيحه: أنه ظنّ بعضهم أنّ معنى الحسّ المشترك أنّه قوّة بها يحصل الإحساس بالمحسوسات المشتركة، ومبناء على أنّ المحسوسات بعضها ما هي مختصة بحاسة حاسة، كالألوان المختصة بالبصر، والأصوات المختصة بالسمع، والزّوايح المختصة بالشّم، والطّعم المختصة بالذّوق، والحرارة والبرودة المختصّتين باللمس.

وبعضها ما هي غير مختصة بحاسة واحدة، بل هي إمّا مشتركة بين جميع تلك الحواسّ كالحركة والعدد، وإمّا مشتركة بين أكثر من واحدة كالشكل والمقدار حيث إنّهما مشتركان بين البصر واللمس. وكما أنّ لكلّ من المحسوسات الخاصة قوّة خاصّة، كذلك لتلك المحسوسات المشتركة قوّة أخرى غير تلك القوى الخمس، هي المسماة بالحسّ المشترك، أي هو حسّ يدرك المحسوسات المشتركة.

وهذا الظنّ باطل، إذ لو كان معنى الحسّ المشترك ما ذكر، لما كان لإثباته قوّة أخرى غير تلك الخمس وجه، لأنّ تلك المحسوسات المشتركة التي ذكرت، إمّا تدركها تلك الحواسّ الخاصة أيضاً، إلّا أنّ مدركاتها على نوعين: نوع هو مدرك لها بالذّات، ونوع هو مدرك لها بالواسطة وبالعرض. فمدرك البصر مثلاً أولاً وبالذّات وإن كان هو الضّوء واللّون، إلّا أنّه يدرك تلك المحسوسات المشتركة أيضاً ثانياً وبالواسطة. وكذلك الحال في اللمس وسائر القوى الأخرى، ولا محذور أيضاً أنّ يتعدّد إدراكات قوّة واحدة ومدركاتها، وأن يصدر عن الواحد أكثر من واحد إذا لم يكن ذلك الصّدور من جهة واحدة ومن حيثيّة واحدة، بل أن يكون بعضها بالذّات وبعضها بالعرض، وبالجملة أن يكون من حيثيّات متعدّدة.

وحيث بطل هذا الظنّ، بطل الوجه الأوّل الذي ذكره ابن رشد في إثبات الحسّ المشترك، إذ هو مبنيّ على هذا الظنّ، وعلى أنّ معنى الحسّ المشترك هو ذلك.

بل أنّ معنى الحسّ المشترك كما هو مبنى الوجه الثاني الذي ذكره ابن رشد، أنّه القوّة التي يتأدّى إليها المحسوسات، أي محسوسات الحواسّ الظاهرة كلّها، سواء كانت تلك المحسوسات محسوسات مختصة، أو محسوسات مشتركة، بل قد يتأدّى إليها

محسوسات بعض الحواس الباطنة أيضاً، كما في من تعطل حواسه الظاهرة، واستولت المتخيلة ونقشت في لوح هذه القوة صوراً كانت مخزونة في الخيال، أو صوراً ركبته من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج، على ما سيأتي بيانه.

فهذه القوة قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة، وبعض ما في الباطنة المتأدية لتلك الصور إليها من طرق تلك الحواس، سواء كانت تلك الصور صوراً خاصة بحاسة حاسة، أو مشتركة بينها.

وعلى هذا فمعنى كون تلك القوة حساً مشتركاً، أنها حس مشترك بين محسوسات الحواس الظاهرة كلها مختصاتهما ومشاركاتها، وأنها تدرك محسوساتها كلها، لا اختصاص لها بإدراك محسوس حس خاص، وكذا هي مشتركة بين محسوسات الحواس الظاهرة كلها ومحسوسات الحواس الباطنة في الجملة. فالقوة الباصرة مثلاً تبصرو ولا تسمع ولا تشم ولا تذوق ولا تلمس، وهذه القوة تعمل الجميع، أي تبصرو وتسمع و تشم و تذوق و تلمس. وكذا الحال في سائر الحواس الظاهرة، فإن كل واحدة منها تدرك ما يختص بها من المحسوس ولا تدرك الجميع، بخلاف الحس المشترك.

وبهذا يحصل الفرق بينها وبين الحواس الظاهرة.

مع أنه فيما بينها وبين تلك الحواس في إدراك ما يختص بكل واحدة فرقاً أيضاً، وهو أن القوة الباصرة - مثلاً - إنما تدرك المبصر إذا كانت النسبة المخصوصة محفوظة بينها وبين المبصر، وأما هذه فتدرك المبصر وتثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة فيها، أي في الروح التي فيها هذه القوة، سواء كانت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة، أو قربية العهد.

وكذلك بينها وبين الحواس الباطنة التي تتأدى الصورة منها إليها فرق، وهو أن الحس المشترك قابلة للمصور لا حافظة لها، والقوة الخيالية مثلاً حافظة لما قبلت الحس المشترك، وذلك أنه إذا غاب المبصر مثلاً انمحت الصورة عن الحس المشترك ولم تثبت زماناً يعتد به، وأما الروح التي فيها الخيال مثلاً فإن الصورة تثبت فيها، ولو بعد حين كثير،

كما سيأتي بيانه.

وأيضاً إذا كانت الصورة في الحس المشترك، كانت محسوسة بالحقيقة فيها، حتى إذا انطبعت فيها صورة كاذبة أيضاً أحسستها كما يعرض للممرورين، وأما إذا كانت في الخيال مثلاً كانت متخيّلة لا محسوسة.

ثم نقول في بيان كيفية تأدي صور المحسوسات إليها من طرق الحواس: إنهم ذكروا: أن لكل حاسة من الحواس الخمس الظاهرة عصباً هو بما فيه من الروح آلة لتلك القوة، ومبدأ أعصاب الحواس الأربع غير اللمس هو مقدّم الدماغ، ومبدأ أعصاب اللمس هو الدماغ والتخاع الذي مبدؤه أيضاً الدماغ، وأكثرها نخاعية، وأن آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مبادئ عصب الحس، لا سيما في مقدّم الدماغ، والروح المصوب في مبادئ البطن المقدّم هو آلة للحس المشترك والخيال، إلا أن ما في مقدّم ذلك البطن بالحس المشترك أخص، وما في مؤخره بالخيال أخص. فالحس المشترك كراس عين ينشعب منه خمسة أنهار من خارج، وبعض أنهار من داخل، أو مثل حوض ينصب فيه خمسة أنهار من خارج وبعض أنهار من داخل، وإنما يتأدى الإدراكات الحسية من الحواس الظاهرة بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصوب في البطن المقدّم، وكذا يتأدى من الخيال - مثلاً - إلى الحس المشترك بواسطة اتصال الروحين في مقدّم البطن المقدّم ومؤخره، وليس معنى التأدية أن الكيفيات المحسوسة تسير في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك، أو تسير من الروح التي هي آلة الخيال إليها كما فهمه بعض، حتى يرد أن الكيفيات التي هي أعراض، كيف يمكن أن تنتقل عن موضوعاتها إلى غيرها؟ بل معنى التأدية أنها استعارة عن إدراك النفس بواسطة الروح المصوب إلى كل حس محسوسه، وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع، مثل المحسوسات الظاهرة، وكذا مثل بعض المحسوسات الباطنة. واتصال الأعصاب والأرواح ليس لتهديد طرق تسير فيها الكيفيات، فإن الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع

فيه تلك المسافات، بل هو لاتصال الأرواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع يعدّها للإحساس.

وحيث تحققت ما تلوناه عليك، فاعلم أنّ الصّادر عن الحسّ المشترك التي هي قوّة واحدة بالقصد الأوّل، إنّما هو فعل واحد هو استثبات الصّور المادّيّة، ثمّ تصوير مُستثبته للألوان و الأصوات والطّعم و غيرها بقصدٍ ثانٍ، وذلك لانقسام تلك الصّور إليها، وهذا كالإبصار الذي فعله إدراك اللّون.

ثمّ إنّّه يصير مدركاً للضدّين، كالسّواد والبياض، لكون اللّون مشتتلاً عليهما، وذلك لانقسام تلك الصّور إليهما، والشيء الواحد يمكن أن يصدر عنه الكثير إذا كان الصّادر بالقصد الأوّل شيئاً واحداً ثمّ يتكرّر بقصد ثانٍ، كما في الصّورتين المذكورتين، كما أنّه يمكن صدور الكثير عنه إذا كانت وجوه الصّدورات مختلفة متكرّرة، كما في أفعال النّفس. وعلى هذا، فلا يرد أنّ الحسّ المشترك مع كونها قوّة واحدة كيف يصدر عنها الكثير؟ والله أعلم بحقيقة الحال.

### في الدليل على وجود الحسّ المشترك

ثمّ إنّ قول الشيخ: «فإنّه لو لم تكن قوّة واحدة تدرك المكوّن والملّوس، لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين إنّّه ليس هذا ذاك» - إلى آخر ما ذكره - دليل على إثبات الحسّ المشترك.

وبيانه: قد إنّنا نميّز بين المحسوسات الظّاهرة، ونحكم ببعضها على بعض، سواء كان حكماً سلبياً، كما نحكم أنّ هذا الملّون ليس هذا الملّوس، أو حكماً إيجابياً، كما نحكم بأنّ هذا الأحمر حلّو، ولو لم يكن لنا قوّة تجتمع فيها صور المحسوسات، لما كان لنا أن نميّز بينها ونحكم، لأنّ الحاكم المميّز بين الشّيئين يحتاج إلى إدراكه لهما وحصولهما عنده واجتماعهما لديه، إمّا في ذاته، أو في غيره. ومحال أن يكون حصول هذين الأمرين في حسّ من الحواسّ الظّاهرة، لأنّه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات كما

سلف. سلمنا أن هذا التمييز هو للعقل، أي للنفس بذاتها إلا أنه يجب لا محالة أن العقل يجدهما معاً حتى يميّز بينهما ويحكم، وذلك أيضاً محال، لأنّ المحسوسات من حيث هي محسوسة، وعلى النحو المتأدي من المحسوس، لا يدرکہا العقل، لما سنوضح من بعد، فمحال أن يكون حصول ذلك في العقل أيضاً. فإذن لا بد من قوة أخرى غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات بالتأدي إليها من طرق الحواس، حيث إنّها كجواسيس لهذه القوة، تؤدّي مدرکاتها إليها، فيجتمع تلك المدرکات فيها، ولذلك سُميت بالحس المشترك وهو المطلوب.

وفي قوله: «وذلك لأنّها من حيث هي محسوسة، وعلى النحو المتأدي من المحسوس لا يدرکہا العقل» إيحاء إلى دفع إيراد ربّما يمكن أن يُورد هاهنا.

### بيان إيراد مع دفعه

بيان الإيراد: أنّ الحاكم والمميّز بالحقيقة ليس إلا العقل، وإسناد الحكم والتمييز إلى القوة مجاز، واجتماع الأشياء عند النفس حال حكمها عليها وبها قد يكون بارتسامها كلّها في ذاتها أو في قواها العقلية، كما إذا حكمت بين المعقولات وميّرت بينها، وقد يكون بارتسام بعضها في ذاتها أو في قواها العقلية وارتسام بعض آخر في آلاتها وقواها الجسمانية، كما إذا حكمت مثلاً على زيد بأنّه إنسان، وعلى هذا الحجر بأنّه ليس بإنسان، وميّرت بينهما، وقد يكون بارتسامها في التّين وقوّتين جسمانيّتين لها، كما إذا حكمت - مثلاً - على هذا اللون بأنّه غير هذا الطّعم، وعلى هذا الأحمر بأنّه حلو، وميّرت بينهما، وحينئذ فلا حاجة إلى قوة أخرى يجتمع فيها صور المحسوسات. بل إنّ تلك الصّور المحسوسة إنّما هي في قواها المختصّة بها، وهي حاضرة عند النفس، لكونها حاصلة في آلات النفس التي علم النفس بها علم حضوري، وبذلك تحكم بينها وتميّز بينها.

وأما بيان الدفع لهذا الإيراد، فهو مبنيّ على مقدّمة، أحال وضوحها على ما ذكره من كلماته من بعد ذلك، وسبقت أيضاً الإشارة منه إليها في بعض كلماته المتقدّمة على ذلك،

وسلفت الإشارة منا إليها أيضاً فيما سبق من كلماتنا، وهي أن كل إدراك حصولي إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، وأنه إن كان ذلك الإدراك إدراكاً لشيء مادي، فهو أخذ صورته مجردة عن المادة وعلانقتها تجريداً.

إلا أن أصناف التجريد مختلفة، ومراتبه متفاوتة، كما في إدراك الصور المحسوسة التي تدركها الحواس الظاهرة والباطنة، وإدراك الصورة المعقولة التي تدركها النفس، وأن تلك الصور المأخوذة نسبتيْن: نسبة إلى الشيء الذي انتزعت تلك الصورة منه، ونسبة إلى المحلّ القابل لها الذي هي حصلت فيه.

وبالاعتبار الأول، فهي مطابقة بحسب المهيّة مع الشيء المأخوذ منه الصورة، ولذلك يسري الحكم منها إليه. وكذا هي مجردة عن الوجود الخارجي مطلقاً، وكذا عن المادة وعلانقتها إن كان الشيء مادياً، ولذلك كانت مخالفة له في كثير من اللوازم كما مرّ بيانه. وبالاعتبار الثاني فهي معروضة لنحو وجود عينيّ جزئيّ باعتبار قيامها بمحلّ عينيّ وجزئيّ.

وكذلك هي بالاعتبار الأول معلومة، أي معلومة بالذات، وبتوسطها يكون الشيء المنتزَع هي منه معلومة بالعلم الحصولي، أي أنها إن كانت صوراً مادية جزئية تحصل في الآلات البدنية التي هي آلات للنفس، وكذا هي آلات لقوى النفس، فتدركها تلك القوة المختصة بكل واحدة أولاً، وبتوسط تلك القوة تدركها النفس إدراكاً حصولياً، وإن كانت صوراً كلية تحصل في النفس بذاتها، فتدركها بقوتها العقلية إدراكاً حصولياً أيضاً. وأما هي بالاعتبار الثاني، فمعلومة للنفس علماً حضورياً، إذ ليس يتوسط بينها وبين تلك الصورة صورة أخرى، بتلك الصورة يحصل علم النفس بالصورة الأولى علماً حصولياً، بل إن الصورة الأولى حاضرة بذاتها عند النفس، مثل علمها بآلاتها وقواها وبذاتها ويعلمها لعلمها وأمثال ذلك ممّا هو معلوم للنفس علماً حضورياً.

وبعد تمهيد تلك المقدمة، نقول: لا شك إننا إذا رجعنا إلى وجداننا في صورة تمييزنا بين انمحسوسات، وحكّمنا عليها وبها، نجد أن إدراكنا المحسوسين اثنين أو أكثر، مثل

إدراكنا لمحسوس واحد، وبقوة واحدة، ولا نجد فرقاً بين أن ندرك صورة مبصرة مثلاً، وأن ندرك صورتين مبصرة ومذوقة حين تمييزنا بينهما، فيجب أن يكون إدراكنا في الحالتين على نسي واحد غير مختلف، وكما إننا إذا أبصرنا شيئاً يكون إبصارنا، له بحصول صورته في آلة الباصرة فتدركها القوة الباصرة ثم تدركها النفس بتوسطها، كذلك ينبغي أن يكون إدراكنا للمبصر والمذوق معاً مثلاً بحصول صورتيهما في آلة من الآلات البدنية، فتدركهما قوة شأنها إدراك المحسوسات كلها التي قلنا إنها الحس المشترك، وأنها الروح المصوب في مقدم البطن المقدم من الدماغ. وإسناد الحكم والتمييز إلى هذه القوة لا يتنافى إسنادهما إلى النفس أيضاً، حيث إن الحاكم والمميز أولاً هو هذه القوة، وتوسطها تكون النفس أيضاً مميزة وحاكمة، لكونها قوة من قواها، وتوسطها تصدر الأفعال عن النفس، كما في القوى والحواس الأخر.

وبالجملة، فإننا لا نجد فرقاً في ذلك بين إدراكنا لمحسوس واحد، وبين إدراكنا لأزيد من واحد، فكيف يكون إدراك المحسوس الواحد بحصول صورته في آلة حاسة من الحواس تدركها تلك الحاسة أولاً وتوسطها تدركها النفس إدراكاً حصولياً كما هو المقرر عندهم، ويكون إدراك المحسوسات إذا كانت أزيد من واحد، بحصول صورة كل واحد في آلة مخصوصة بها، فتدركها الحواس الخاصة بها أولاً إدراكاً حصولياً ثم تدركها النفس إدراكاً حضورياً بحصولها في آلاتها وحضور الآلات مع ما فيها عندها، كما في علم النفس بآلاتها وبذاتها وعلمها بعلمها، كما هو مبنى الإيراد.

وعلى هذا، فكان معنى كلام الشيخ: «وذلك لأنها من حيث هي محسوسة، وعلى النحو المتأدي من المحسوس لا يدركها العقل».

أنها من هذه الحيثية لا يدركها العقل أصلاً، لا بأن يحصل صورها في ذات النفس بدون حصولها في آلاتها، فتدركها النفس إدراكاً حصولياً كما في إدراكها للصور المعقولة، حيث إنها لكونها مجردة عن المادة وتوابعها، يحتاج إدراكها للصور المحسوسة إلى قوى جسمانية وآلات بدنية، ولا بأن تحصل تلك الصور في آلاتها، فتدركها النفس إدراكاً



حضورياً لحضور تلك الآلات مع ما فيها عندها، لأننا لا نجد فرقاً بين إدراكنا لمحسوس واحد وإدراكنا لأكثر من واحد.

### إيراد آخر مع دفعه

فإن قلت إذا كان إدراك أمرين محسوسين أو أكثر والتمييز بينهما أو بينها دليلاً على إثبات قوة على حدة، تدرك ذينك الأمرين أو تلك الأمور، لكان لا يجب أن يكون إدراك الكلّي والجزئي والتمييز بينهما، والحكم بأحدهما على الآخر، كما في قولنا: زيد إنسان وهذا الحجر ليس بإنسان، دليلاً على إثبات قوة على حدة تدركهما وتميّز بينهما، ولم يقل به أحد.

قلت: ذلك إنما هو لأجل أن إثبات قوة واحدة على حدة تدرك الكلّي والجزئي، ممّا لا يمكن، حيث إن إثبات قوة كذلك يستلزم القول بكونها مجردة وغير مجردة معاً، وهذا محال. ولذلك قالوا: إن النفس في تمييزها بين الكلّي والجزئي تدركهما بقوتين، يعني إنها تدرك الكلّي بقوة عقلية، وبحصول صورته في ذاتها، وتدرك الجزئي بقوة جسمانية، وبحصول صورته في آلتها، وبما ذكرنا تمّ الدليل على هذا المرام، واندفع الإيراد عنه، إلّا أنه بقي هاهنا دقيقة.

### دقيقة

ينبغي التنبيه عليها، وهي أن التمييز بين المحسوسات والحكم بينها، كما هو دليل على إثبات الحس المشترك كما ذكره الشيخ، وبيّنا وجهه، كذلك هو دليل على إثبات الخيال أيضاً، كما سيومىء كلامه إليه، ولذلك قال في الإشارات<sup>١</sup>: «وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم» وأشار بقوله: «هاتين القوتين» إلى الحس المشترك والخيال.

وقال المحقق الطوسي<sup>(ره)</sup> في شرحه<sup>١</sup>: «إنَّ هذا الاستدلال مشترك على وجودهما معاً، وهو بناءً على أنَّ النفس لا تدرك المحسوسات إلَّا بقوى جسمانية، وتقريره أنَّها لا تدرك بحسٍّ واحد من الحواسِّ الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات. فإذا ن لا بدَّ لها حين تحكم على أبيضٍ ما أنَّه ذو حلاوة، من قوَّة تدرك البياض والحلاوة معاً بها، ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوَّة نسبة واحدة. وأيضاً كما أنَّ النفس لا تقدر على هذا الحكم إلَّا بقوَّة مدركة للجميع، فإنَّها أيضاً لا تقدر على ذلك إلَّا بقوَّة حافظة للجميع، وإلَّا فينعدم صورة كلِّ واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والاتفات إليه» - انتهى -.

وبما ذكره يظهره وجه إثبات الخيال أيضاً بذلك.

في إثبات الحسِّ المشترك للحيوانات العجم أيضاً

والإشارة إلى دفع ذلك الإيراد بوجه آخر

ثمَّ قول الشيخ: «و لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها، المائلة بشهوتها إلى الحلاوة - إلى آخره -».

بيان لأنَّ هذا التمييز بين المحسوسات والحكم بينها، كما أنَّه معلوم التَّحقُّق في الإنسان، ودليل على وجود الحسِّ المشترك له - كما ذكر بيانه - كذلك هو معلوم التَّحقُّق في غير الإنسان من البهائم التي لا عقل لها، والحيوانات العجم: فيدلُّ على وجوده فيها أيضاً، وعلى أنَّه من قوى النفس الحيوانية بما هي حيوانية، سواء كانت في الإنسان أو في غيره من الحيوانات، وأنَّه - على هذا التقدير - لا مجال لتوهم الإيراد الذي يتوهم وروده على تقدير الاستدلال بوجود ذلك التمييز والحكم في الإنسان على وجود الحسِّ المشترك له، حيث إنَّه في الحيوانات العجم والبهائم التي لا عقل لها أو غير معلوم وجود

١- شرح الإشارات ٢/ ٣٣٨-٣٣٩.

\* في المصدر: وأما قول الشيخ (...) فاستدلالٌ مشترك... تكون... فنستعمل.

العقل و النفس الناطقة المجردة لها، بل إنَّ المعلوم أنَّ نفوسها منطبعة في المادّة، لا يمكن أن يحصل لها العلم الحضوريّ بما في قواها و حواسّها، لا مجال لتوهّم أنَّ تلك الصّور حاصلة في آلاتها و حواسّها، وهي حاضرة عند نفوسها، وبذلك تحكم و تميّز بينها، كما يمكن أن يتوهّم ذلك في الإنسان.

أمّا بيان وجود هذا الحكم و التّمييز في الحيوانات العجم، فلاّنه لولم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها المائلة بشهوتها و بقوّتها الشهوانيّة إلى الحلاوة، و بالجملة إلى الشيء الملائم لها، إنَّ شيئاً صورته كذا هو حلو و ملائم لها، لما كانت إذا رآته همّت بأكله، و حيث كانت حالها كذلك، فهي تحكم بأنّ المبصر الكذائيّ هو حلو و ملائم لذائقته، و مذاق مثلاً و تميّز بينهما. كما أنّه لولا عندنا أنّ هذا الأبيض هو هذا المعنى، لما كنّا إذا سمعنا معناه الشخصي أثبتنا عينيّته الشخصيّة، و بالعكس، حيث إنّنا نميّز بين المبصر و المسموع، و نحكم بينهما. و بالجملة فحال البهائم التي لا عقل لها في ذلك، مثل حالنا فيه سواء بسواء، فحيث كانت هي صدر عنها ذلك التّمييز و الحكم، فتدرك هي أيضاً نوعين من المحسوس معاً، فإذا لا بدّ لها من قوّة لذلك، و ليست تلك القوّة إحدى الحواسّ الظّاهرة، لأنّها لا تدرك إلّا نوعاً واحداً من المحسوسات كما سلف بيانه، و لا النفس الحيوانيّة، لأنّها لا تدرك محسوساتها إلّا بقوى جسمانيّة، و ليس لها لكونها منطبعة في المادّة أن تدرك الصّور التي في قواها و آلاتها إدراكاً حضورياً كالنفس المجردة، فبقي أن يكون هي قوّة من القوى الباطنة، و نحن نسمّيها بالحسّ المشترك و فيه المطلوب.

وإنّما قال: «لولم يكن قد اجتمع عند الخيال»، إيماء إلى أنّ للخيال أيضاً دخلاً ما في ذلك الحكم و التّمييز من جهة حفظ تلك الصّور، كما أنّ للحسّ المشترك دخلاً فيه من حيث الإدراك كما عرفت بيانه.

وأيضاً لولم يكن في الحيوان مطلقاً قوّة يجتمع فيها صور المحسوسات، لتعذّر عليه الحياة. إذ لولم يكن السّم مثلاً دالّاً لها على الطّعم الملائم أو المنافر، و لم تكن تدرك أنّ هذا المسموم مذاق ملائم أو غير ملائم، و كذا لولم يكن الصّوت دالّاً أيّاها على الطّعم، و لم

تكن تدرك أنَّ هذا المسموع مذاق ملائم أو غير ملائم. وكذا لولم يكن المبصر كالصورة الخشبية مثلاً تذكرها صورة ودليلاً لها على أنَّ هذا المبصر ملموس متفّر عنه، يحصل من لمسها ألم حتى تهرب منها، لتعذر عليها الحياة. وحيث كان كذلك، فيجب - لا محالة - أن يكون لهذه المحسوسات مجمع واحد من باطن، وقوة باطنية مدركة لها، وهو المطلوب.

وقوله: «وقد يدلنا على وجود هذه القوة، اعتبارات أمور تدلّ على أنَّ لها آلة غير الحواس الظاهرة» - إلى آخره -.

استدلال بوجوه آخر على وجود هذه القوة للإنسان، ومبنى الوجهين الأولين على أنَّ الدّوران والدّوار كما ذكره إنّما يعرض بسبب حركة البخار في الدّماغ، وفي الرّوح التي فيه، أي الرّوح التي في البطن المقدّم منه، وهي آلة للحسّ المشترك، وذلك مقرّر بين الأطباء وحكماء الطبيعيين. فالاستدلال بالوجهين على ذلك، لا غبار عليه على أصولهم. وقوله: «وكذلك تخيل استعجال المحرّك التقطّي مستقيماً أو مستديراً على ما سلف من قبل» وجه آخر مشهور بينهم، وبيانه يظهر ممّا نقلنا أولاً من كلامه في فصل تعديد قوى النفس الإنسانية.

وقد اكتفى في الإشارات بهذا الدليل على وجود الحسّ المشترك في مقام بيان الدليل المنفرد عليه.

وبيّنه المحقّق الطّوسي (ره) في شرحه، بأن قال<sup>١</sup>: «والحاصل أنَّ الموجود في الخارج كنقطة، والمرئي كخط، والنقطة المتحرّكة ترسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما يحدث<sup>٢</sup> بحسب المقابلة بينهما، وتزول عنه بزوال المقابلة. والمقابلة إنّما تحصل في أن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما، لكون الحركة غير قارّة، فلولا شيء آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة، وتبقى قليلاً على وجه يتّصل الارتسامات المتتالية في البصر

١- شرح الإشارات ٢/ ٣٣٣.

\* في المصدر: ما تحدث بحبه.

وفيه بعضها ببعض، لم يكن اتصال، فلم يُرَ خطأ، فإذاً هاهنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري شاهداً\*.

ثم ذكر أنه اعترض الإمام الرازي على هذا الاستدلال بأن قال: «لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء، بأن يكون كل شكل\* يحدث في جزء من الهواء، لوصول\* النقطة إليه، فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق، فيتصل\* التشكلات وترى\* خطأ، قال: وهذا أولى مما قالوه، لأن القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة».

ثم قال: «ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر، والعلم بأن البصر لا يرسم\* فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهاني، والتجربة لا تفيده».

ثم أجاب المحقق (ره) عن هذا الاعتراض بأن قال:²

«والجواب عن الأول، بأن بقاء التشكل السابق عند تشكّل\* بعده يقتضي الخلاء، فإن التشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه، وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها، يقتضي إحالة\* النهايات بالخلاء.

وعن الثاني أن\* القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة، من القول بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته، لأنه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج، قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر، ولا يكون في حكم ما يقابله» - انتهى كلامه ره -.

ثم إن قول الشيخ: «ولأنّ تمثّل الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات الكاذبة قد يعرض لمن يفسد لهم آلات الحسّ، أو كان مثلاً مغمضاً لعينيه» - إلى آخره -.

دليل آخر على وجود الحسّ المشترك، مبناه على تأدّي الصور إليه من قبل الحواسّ

\* في المصدر: مشاهد... كل شكل تحدث... بوصول... فتصل... ويرى... لا ترسم... عند حصول التشكل بعده... إحاطة... بأن.

١ - شرح الإشارات ٢/ ٣٣٤.

٢ - شرح الإشارات ٢/ ٣٣٤.

الباطنة، كما أن ما تقدّم مبناه على تأدّي الصّور إليه من قبل الحواسّ الظّاهرة. وبيان هذا الدليل ظاهر كما ذكره.

وقوله: «فهذه القوّة هي التي تُسمّى الحسّ المشترك» نتيجة لما تقدّم من الوجوه؛ وقوله: «وهي مركز الحواسّ ومنها ينشعب الشعب، وإليها تؤدّي الحواسّ، أي الحواسّ الظّاهرة مطلقاً، والحواسّ الباطنة في الجملة»، وفيه دلالة على وحدة هذه القوّة من جهة، وكثرتها من جهة أخرى، وهو مطابق لما ذكره ابن رشد، ومثله موافقاً لما هو المنقول عن المعلم الأوّل بالخطوط التي تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها، حيث إنّ هذه القوّة كالمركز، وتلك الحواسّ كتلك الخطوط الخارجة.

وقوله: «وبالحقيقة هي التي تحسّ» فيه دلالة على أمرين: الأوّل أنّ هذه القوّة ممّا تحسّ، وبيانه ظاهر ممّا تقدّم. والثاني أنّ الحاسّ بالحقيقة هو هذه القوّة دون غيرها من الحواسّ، وكأنّ وجهه أنّ الحواسّ الأخر لما كانت تحسّ من غير استبّات الصّورة فيها، وكانت هذه تحسّ مع استبّاتها فيها، فكانت هي بالحقيقة تحسّ.

وقوله: «لكن إمساك ما يدركه هذه للقوّة التي تُسمّى خيالاً وتسمّى مصوّة وتسمّى متخيّلة».

يعني أنّ إمساك ما يدركه الحسّ المشترك بعد غيبة المحسوس إنّما هو للقوّة التي تسمّى بهذه الأسماء باعتبارات مختلفة» وفيه دلالة على إثبات الخيال، مع إشارة ما إلى أنّ الخيال غير الحسّ المشترك، حيث إنّ الحسّ المشترك هو المدرك للصّور المحسوسة، والخيال هو الممسك لها، والممسك غير المدرك كما سيأتي وجهه.

وقوله: «وربّما فرّق بين الخيال والمتخيّلة بحسب الاصطلاح».

فيه إشعار بأن لا فرق بين الخيال والمصوّة بحسب الاصطلاح، فإنّهما واحدة، وتسمّى مصوّة وخيالاً باعتبار إمساك الصّور فيها وحفظها لها، كما يدلّ عليه كلامه الآتي، حيث قال: «فصورة المحسوس يحفظها القوّة التي تسمّى المصوّة والخيال».

و يدل أيضاً عليه ما نقلنا عنه في تعديد القوى، فتذكر.

وقوله: «و نحن ممن نفصل ذلك والصّور التي في الحسّ المشترك» أي نحن ممن نفرّق بين الخيال والمتخيّلة، وكذا بين الصّور التي في الحسّ المشترك المتأدية إليه من طرق الحواسّ الظاهرة التي يسمّى حافظها الخيال والمصوّرة، والصّور المتأدية إليه من طرق الحواسّ الباطنة التي يسمّى مركّبها ومفصلها متخيّلة، كما سيأتي في كلامه.

وقوله: «والحسّ المشترك والخيال كأنّها قوّة واحدة». - إلى آخره - أي قوّة واحدة بالموضوع، وكأنّهما لا تختلفان في الموضوع، حيث إنّ موضوعهما جميعاً هو البطن المقدّم من الدماغ، وإن كان مقدّمه موضوعاً للحسّ المشترك، ومؤخّره موضوعاً للخيال، بل في الصّورة. أي بل إنّما تختلفان في الصّورة الحاصلة فيهما، لكن لا في ذات الصّورة نفسها، بل من جهة أخرى يدلّ عليها قوله «وذلك لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصورة المحسوس يحفظها القوّة التي تسمّى المصوّرة والخيال» يعني أنّ تلك الصّور إنّما تحصل في الحسّ المشترك من حيث إنّهُ مدرك لها، قابل إيّاها، وتحصل في الخيال من حيث إنّهُ حافظ لها، ممسك إيّاها، وحيث كان القبول والحفظ أمرين متغايرين، كان لا محالة مبداًهما، وهما الحسّ المشترك والخيال متغايرين.

ومعنى قوله: «وذلك لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ» كما يدلّ عليه قوله فيما نقلنا عنه في فصل تعديد القوى: «واعلم أنّ القبول لقوّة غير القوّة التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك من الماء، فإنّ له قبول النقش والزّقم وبالجملة الشّكل وليس له قوّة حفظ» أنّ القبول من حيث هو قبول مغاير للحفظ من حيث هو حفظ، فإنّهما لو كانا متحدّين، لما تخلف أحدهما عن الآخر، كما في الماء، حيث إنّ له القبول دون الحفظ. وحيث كان مستخلفاً أحدهما عن الآخر، فكان أحدهما غير الآخر، وكان مصدرهما أيضاً متغايرين، لأنّ الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلّا الواحد، كان الحسّ المشترك من حيث إنّهُ قابل للصّور غير الخيال من حيث إنّهُ حافظ لها، وبهذا يتمّ الدّليل على وجودهما، وعلى مغايرة أحدهما للآخر.

ولا يرد النقض بالأشياء التي تجتمع فيها القبول والحفظ معاً، كالأرض التي يجتمع فيها قبول صورة ما وحفظها، لأنّ ذلك إنّما هو لقوتين فيها، وكالخيال نفسه الذي هو مع حفظ الصورة قابل لها أيضاً حيث إنّ حفظ الصورة لا يتصور بدون القبول، لأنّ الخيال ليس شأنه بذاته قبول الصور، بل إنّما ذلك القبول من جهة أنّه لما كان خزانة للحسّ المشترك القابل للصّور وحافظاً لها، وكان الحفظ متوقفاً على القبول مسبوقاً به، فلذا كان قابلاً لها أيضاً، وكان قبولها لها لا بالذات، بل بالواسطة وبالعرض، كما أنّ كثيراً من القوى يصدر عنها بالذات فعل، وبالواسطة فعل آخر مغاير للأول، والمقصود إثبات قوّة شأنها بالذات أن تكون قابلة للصّور. وظاهر أنّ الخيال ليس كذلك، بل إنّما هي الحسّ المشترك، كما أنّ المقصود، إثبات قوّة شأنها بالذات حفظ الصّور، وهي ليست بالحسّ المشترك، بل إنّما هي الخيال.

وكذلك لا يرد النقض بالأشياء التي يصدر عنها الكثير، كالحسّ المشترك الذي يجتمع فيه صور المحسوسات ويدركها جميعاً، وكالنفس التي تصدر عنها أفعال مختلفة أشرنا إليه من قبل، حيث قلنا إنّ الصادر بالذات من الحسّ المشترك هو استنبات الصّور، ثم يصير مستتباً لأنواع المحسوسات، كالألوان والطعوم والروائح وغيرها بقصد ثاني، لانقسام تلك الصّور إليها، وأنّ النفس إنّما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصّدورات عنها.

وقوله: «وليس إليها حكم البتّة بل حفظ، وأمّا الحسّ المشترك والحواس الظاهرة، فإنّها تحكم بجهة ما، أو بحكم ما، فيقال: إنّ هذا المتحرّك أسود، وإنّ هذا الأحمر حامض، وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلّا على ما في ذاته، بأنّ فيه صورة كذا». بيان لفرق آخر بين الحسّ المشترك والخيال غير ما تقدّم.

وشرحه: أنّه كما أنّهما متغايران من جهة الصّورة الحاصلة فيهما باعتبار أنّ أحدهما - وهو الحسّ المشترك - قابل لها لاحافظ، والآخر - وهو الخيال - حافظ بذاته لا قابل، وأنّ قبولها لها لا لذاته بل بالعرض. ولأجل أنّ الحفظ يتوقّف على القبول، كذلك بينهما فرق آخر يدلّ على تغايرهما، وهو أنّ الخيال والمصورة ليس إليهما حكم البتّة بوجه من



الوجود، بالقياس إلى الصّور التي هي حافظة لها إلّا على ما في ذاتها بأنّ فيها صورة كذا، وأما الحسّ المشترك، فإنّه يحكم بها وعلينا حكماً إيجابياً أو سلبياً، ويميّز بينها كما مرّ. وإنّما قال: «وأما الحسّ المشترك والحواسّ الظّاهرة، فإنّها تحكم» وضمّ إلى الحسّ المشترك الحواسّ الظّاهرة في ذلك، مع أنّه ليس إليها أيضاً حكم كما مرّ. إشعاراً بأنّ الحسّ المشترك له حكم بمعونة الحواسّ الظّاهرة، ويتأدّى الصّور منها إليه، فكانتْها شريكة له في ذلك.

وقوله: «ثمّ قد نعلم يقيناً أنّ في طبيعتنا أن نركّب المحسوسات بعضها إلى بعض، وأنّ نفصل بعضها عن بعض لا على الصّورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن يكون فينا قوّة تفعل ذلك بها، وهذه هي التي تسمّى إذا استعملها العقل مفكّرة، وإذا استعملها قوّة حيوانيّة متخيّلة».

بيان لإنبات القوّة المتخيّلة، ولغايرتها لقوّة الخيال، ولتسميتها مفكّرة ومتخيّلة باعتبارين، وشرحه واضح، وإنّما خصّها هنا بتركيب الصّور التي لا وجود لها في الخارج وتفصيلها إشعاراً بأنّ أغلب أفعالها وأظهرها إنّما هو تركيب الصّور التي لا وجود لها في الخارج وتفصيلها، وإلّا فمن شأنها تركيب الصّور الموجودة في الخارج أيضاً وتفصيلها، كما يدلّ عليه إطلاق كلامه فيما نقلنا عنه في تعديد القوى، حيث قال: «من شأنها أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضها عن بعض بحسب الإرادة».

وبقي شيء، وهو أنّ كلامه في «الإشارات» حيث قال في بيان هذه القوّة: «لها أن تركّب وتفصل ما يليها من الصّور المأخوذة من الحسّ، والمعاني المدركة بالوهم، وتركّب أيضاً الصّور بالمعاني وتفصلها عنها، وتسمّى عند استعمال العقل مفكّرة، وعند استعمال الوهم متخيّلة، مع دلالة على أنّه من شأنها أيضاً تركيب المعاني بالمعاني وتفصيلها عنها، والحال أنّه لم يذكر ذلك في هذا الكلام منه في «الشفاء»، كأنّه موهم لاختصاص الصّور المركّبة والمنفصلة بالصّور الموجودة في الحال، حيث إنّ الحسّ أي الحسّ الظّاهر لا يدرك إلّا الموجودة دون المخترعة. فعلى هذا فيكون بين كلامه في

«الشفاء» وكلامه في «الإشارات» مخالفة من وجهين.

### فيه رفع المخالفة بين كلامي الشيخ في الشفاء والإشارات

وأما رفع تلك المخالفة من الوجه الأول، فيمكن بأن يقال: لعلّه في هذا القول من «الشفاء» لو أراد بالصّور مقابل المعاني، ولم يرد بها الصّورة الحاصلة من الشيء مطلقاً - سواء كانت صوراً بحسب الاصطلاح أو معاني بحسبه - اكتفى ببيان بعض أفعال تلك القوة، وهو تركيب الصّور بعضها ببعض وتفصيلها عنها، حيث إنّ المقصود وهو إثبات القوة المتخيّلة يتمّ به، وهذا لا ينافي أن يكون من شأنها أيضاً تركيب المعاني بالمعاني وتفصيلها عنها، وكذا تركيب الصّور بالمعاني وتفصيلها عنها، ويدلّ عليه أنّه فيما بعد ذلك من كلامه، قال هكذا: «وهذه القوة المركّبة بين الصّورة والصّورة، وبين الصّورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، كأنّها القوة الوهميّة بالموضوع». - إلى آخره - فذكر جميع أفعالها.

وأما هو في «الإشارات» فبيّن جميع أفعالها المذكورة.

وأما رفع المخالفة من الوجه الثاني، فيمكن بأن يقال: لعلّه في «الشفاء» - كما ذكرنا - خصّص في أحد كلاميه الصّور بالصّور غير الموجودة إشعاراً بأنّها الأعمّ الأغلب الأظهر، وفي كلامه الآخر، أطلق الصّور إشعاراً ببيان الواقع.

وفي «الإشارات» إمّا أن أراد بالصّور المأخوذة من الحسّ الصّور المأخوذة من الحسّ مطلقاً، سواء كان حسّاً ظاهراً، أم حسّاً باطناً، فتشمل الصّور الواقعيّة الموجودة التي تدركها الحواسّ الظاهرة، فتدركها الحسّ المشترك، وتجتمع في الخيال والصّور المخترعة، غير الموجودة التي يخرعها الخيال، ويصدق عليها أنّها مأخوذة من الخيال. وإمّا أن أراد بالصّور المأخوذة من الحسّ الصّور التي من شأنها أن يدركها الحسّ الظاهر، ويمكن أن تؤخذ منه، سواء كانت صوراً واقعيّة أو غير واقعيّة، بل مخترعة، فإنّ هذه أيضاً من شأنها أن تؤخذ من الحسّ الظاهر على تقدير إمكان وجودها. وعلى

التقديرين، فيكون كلامه موافقاً لما ذكره في «الشفاء» في فصل تعديد القوى. وعلى تقدير تسليم أنه أراد بالصّور المأخوذة من الحسّ الصّور الواقعيّة المأخوذة بالفعل من الحسّ الظاهر، فلعلّه اكتفى في تركيب الصّور وتفصيلها بالصّور الواقعة، إشعاراً بأنّ هذا أيضاً من جملة أفعال تلك القوّة، وبأنّه به أيضاً يتمّ المقصود، وهو إثبات المتخيّلة، ولا ينافي ذلك أن يكون من شأنها أيضاً تركيب الصّور غير الواقعيّة وتفصيلها.

ثمّ إنّ قوله: «ثمّ إنّنا قد نحكم في المحسوسات بمعانٍ لا نحسّها، إمّا أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتّة وإمّا أن تكون محسوسة، لكنّا لا نحسّها وقت الحكم». - إلى آخره -.

بيان لإثبات القوّة التي تسمّى وهماً ولمغايرتها للنفس الناطقة ولسائر القوى الحيوانيّة.

وقوله: «إنّا قد نحكم» - إلى آخره - أي إنّنا قد نحكم حكماً جزئياً في المحسوسات الجزئيّة المخصوصة بمعانٍ جزئيّة مخصصة لا نحسّها.

وقوله: «إمّا أن تكون في طبائعها محسوسة» - إلى آخره - أي أنّ تلك المعاني الجزئيّة التي لا نحسّها، وهي المحكوم بها في المحسوسات المخصوصة الجزئيّة، قسماً: قسم لا يكون من شأنها أن تكون محسوسة بإحدى الحواسّ الظاهرة، وقسم يكون من شأنها أن تكون محسوسة، لكنّا لا نحسّها وقت الحكم بها في تلك المحسوسات.

وفيه دلالة على أنّ المعاني تطلق على القسمين جميعاً، وكأنّه اصطلاح خاصّ. ويوافقه أيضاً ما سيأتي في كلامه من قوله: «وقد جرت العادة بأنّ يسمّى مدرك الحسّ صورة، ومدرك الوهم معنى» وكذا ما ذكره في فصل تعديد القوى بهذه العبارة: «والفرق بين إدراك الصّورة، وإدراك المعنى، أنّ الصّورة هو الشيء الذي يدركه الحسّ الباطن والحسّ الظاهر<sup>\*</sup>، والحسّ الظاهر يدركه أولاً ويؤدّيه إلى الحسّ الباطن، مثل إدراك الشاة صورة<sup>\*</sup> الذئب أعني بشكله<sup>\*</sup> وهيئته ولونه، فإنّ الحسّ الباطن من الشاة يدركها، لكن

١ - الشفاء الطبيعيات ٢/ ٣٥. الفصل الخامس من المقالة الأولى.

\* في المصدر: والحسّ الظاهر معاً، لكن الحسّ... لصورة... أعني لشكله.

إنّما يدركها أولاً حسّها الظاهر. وأمّا المعنى فهو الشيء الذي يدركه \*النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة للمعنى المضادّ في الذنب أو للمعنى الموجب لخوفها إيّاه وهربها\* منه، من غير أن يدرك الحسّ ذلك البتّة. فالذي يدرك من الذنب أولاً الحسّ الظاهر، ثمّ الحسّ الباطن، فإنّه يخصّ في هذا الموضع باسم الصّورة، والذي يدركه \*القوى الباطنة دون الحسّ فيخصّ في هذا الموضع باسم المعنى\*. - انتهى - حيث إنّ قوله: «وأمّا المعنى فهو الشيء الذي يدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً» أعمّ من أن يكون ممّا لا يمكن أن يدركه الحسّ الظاهر أصلاً، وأن يكون ممّا يمكن أن يدركه لكنّه لم يدركه حين الحكم. وكذا قوله: «والذي يدركه القوى الباطنة دون الحسّ فيخصّ في هذا الموضع باسم المعنى» فتدبرّ.

وعلى هذا فقله في تعديد القوى في بيان القوّة الوهميّة<sup>١</sup>: «إنّها» قوّة مرتّبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير \*المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوّة الموجودة في الشاة الحاكمة بأنّ هذا الذنب مهروب عنه، وأنّ هذا الولد هو المعطوف عليه» ينبغي أن يُحمل على أنّ القوّة الوهميّة تدرك المعاني الغير المحسوسة، سواء كانت غير محسوسة أصلاً أو محسوسة، لكنّها تكون غير محسوسة وقت الحكم، فهذا أيضاً يشمل القسمين جميعاً، وأمّا ذكر القسم الأوّل بخصوصه فعلى سبيل المثال.

وكذلك ينبغي أن يُحمل عليه كلامه في «الإشارات» حيث قال في مقام إثبات القوّة الوهميّة والقوّة الحافظة هكذا<sup>٢</sup>: «وأيضاً فإنّ الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحواسّ، كإدراك \*الشاة معنى في الذنب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢ / ٣٦ الفصل الخامس من المقالة الأولى.

٢ - شرح الإشارات ٣ / ٣٤١.

\* في المصدر: الذي تدركه... وهربها عنه... تدركه القوّة... وهي قوّة... غير المحسوسة... مثل إدراك الشاة.

محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم به، كما يحكم الحس بما يشاهده، فعندك قوة هذا شأنها، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم\* غير الحافظ للصورة\* - انتهى -، فإن الظاهر أن قوله: «معاني جزئية غير محسوسة» إشارة إلى القسم الأول، وقوله: «ولا متأدية من طريق الحواس» إشارة إلى القسم الثاني، وأن ذكر إدراك الشاة معنى في الذئب - إلى آخره - على سبيل المثال.

### دقيقة

وحيث عرفت ذلك، ظهر لك أن ما ذكره المحقق الطوسي (ره) في «شرح الإشارات» في ذيل كلام الشيخ في شرح القوى الدراكة من باطن، «إن الصورة هي ما يمكن أن تدرك بالحواس الظاهرة، والمعنى ما لا يمكن أن يدرك بها» وقد تبعه في ذلك كثير من المتأخرين، وبالجمله قد خصصوا المعنى بالقسم الأول فقط، كأنه اصطلاح آخر منهم أو غفلة عن كلام الشيخ، وحينئذ فكلام هؤلاء في إثبات القوة الوهمية بإدراك المعاني الجزئية التي أرادوا بها القسم الأول فقط، إن كان مبناه على أن هذا الطريق أوضع طريق في إثباتها وفيه غنية، فلا غبار عليه، وإن كان مبناه على أن إثباتها إنما هو بإدراك القسم الأول فقط، ففيه شيء، لأنه كما يمكن إثباتها بذلك، يمكن إثباتها بإدراك القسم الثاني أيضاً، كما ذكره الشيخ هنا، ويأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وقوله: «أما التي لا تكون محسوسة في طباعها» - إلى آخره - بيان القسم الأول من المعاني الغير المحسوسة، وإثبات القوة الوهمية بإدراكها ولمغايرتها لما سواها. وإنما أسند هنا إدراك تلك المعاني إلى الشاة، مع أنه فيما تقدم من قوله: «ثم إننا قد نحكم في المحسوسات بمعاني لانحسها» أسنده إلينا - أي إلى النفس الناطقة - إشعاراً بأن إدراكها إنما هو من خواص النفس الحيوانية بما هي حيوانية، وكما أنها يدركها الإنسان يدركها

الحيوان أيضاً. ولا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوانات العجم. فالإنسان أيضاً إنمّا يدركها بقوّته الحيوانيّة.

وقوله: «وهذه أمور تدركها النفس الحيوانيّة» فيه - مع التصريح بما علم ضمناً من كون إدراكها من خواصّ النفس الحيوانيّة بما هي حيوانيّة - دلالة على كون مدرك هذه الأمور مغايراً للنفس الناطقة الإنسانيّة، لأنّه لو كان عينها، لما أدركها الحيوانات العجم التي ليس لها نفس ناطقة، وهذا مع قطع النظر عن أنّ النفس الناطقة الإنسانيّة - بما هي نفس ناطقة - إنمّا تدرك الكلّي من حيث هو كلّّي، وهذه الأمور أمور جزئيّة مخصوصة، لا يمكن أن يدركها بالذات ما هو مدرك للكلّي.

وقوله: «والحسن لا يدلّها على شيء منها» فيه دلالة على مغايرة مدرك هذه الأمور للحسن المشترك، فإنّه وإن كان حاكماً بين الجزئيات مدركاً لها مميّزاً بينها، إلّا أنّ مدركاته يجب أن تكون متأديّة إليه من طرق الحواسّ مجتمعة عنده، وهذه الأمور ليست كذلك، لأنّها حيث لم يكن من شأنها أن تكون محسوسة، كيف يمكن تأديّها إليه من طرق الحواسّ، فلا هي ممّا يتأدى إليه من طرق الحواسّ الظاهرة - وهذا ظاهر - ولا من طرق الحواسّ الباطنة كالخيال، إذ ما في الخيال أيضاً يجب أن يكون ممّا أن يتأدى من طرق الحواسّ الظاهرة، وتكون مخزونة فيه.

وإنمّا لم يُشير إلى وجه مغايرتها للحواسّ الظاهرة والباطنة أيضاً غير الوهم، لظهور وجه المغايرة.

وقوله: «فإذن القوّة التي بها تدرك قوّة أخرى ولتسمّ الوهم» أي أنّه حيث ظهر أنّ مدرك هذه الأمور يجب أن يكون غير النفس الناطقة وغير الحسن المشترك وغير الحواسّ الظاهرة وما سوى الوهم من الباطنة، ظهر أنّ مدركها قوّة أخرى غير هذه، ونحن نسمّيها الوهم، وفيه المطلوب.

وقوله: «وأما التي تكون محسوسة، فإنّا نرى مثلاً شيئاً أصفر، فنحكم أنّه عسل وحلو، فإنّ هذا ليس يؤدّيه إليه الحاسّ في هذا الوقت، وهو من جنس المحسوس» بيان

للقسم الثاني من المعاني، وإثبات القوة الوهمية بإدراكه، أي أننا قد نرى مثلاً شيئاً أصفر ولم نر عللاً قط، إلا أننا سمعنا أن العسل يكون أصفر وحلوا، أو رأينا وقتاً ما ولم يثبت صورته في خيالنا أيضاً، فنحكم بسبب رؤيتنا شيئاً أصفر أنه عسل وحلو، ولا شك أن هذا الحكم - حيث كان حكماً جزئياً - ليس الحاكم به أولاً وبالذات هو النفس الناطقة، ولا الحس المشترك، إذ هو، وإن كان حاكماً جزئياً في المحسوسات، إلا أن مدركه يجب أن يتأذى إليه من طرق الحواس، والمفروض أن الصورة العلمية ليست كذلك، لأنها لم تتأذى إليه في ذلك الوقت من طرق الحواس الظاهرة - وهذا ظاهر كما هو المفروض - ولا من طريق الحواس الباطنة كالخيال مثلاً، لأن ما في الخيال أيضاً ينبغي أن يكون متأدياً من الحواس الظاهرة إلى الحس المشترك، ثم إلى الخيال حتى يمكن تأديته ثانياً من الخيال إلى الحس المشترك، وهذا ليس كذلك. إذا المفروض أننا لم نر العسل قط، وعلى تقدير فرض رؤيتنا له وقتاً ما، فالمفروض عدم ثبوت صورته في الخيال حتى يمكن تأديتها منه إليه. وظاهر أيضاً أن الحاكم به ليس شيئاً من الحواس الظاهرة مطلقاً، ولا القوى الثلاث الباطنة، أي الخيال والتمثيلية والحافظة غير الحس المشترك، فبقي أن يكون مدركه قوة أخرى، ونحن نسميها الوهم، وفيه المطلوب.

وقوله «على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة، وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس، وليس يدركه في الحال، إنما هو حكم يحكم به، وربما غلط به وهو أيضاً لتلك القوة».

بيان لإثبات الوهم بوجه آخر، ومعناه على أن هذا الحكم الجزئي نفسه ليس بمحسوس البتة، أي ليس كما يحكم الحس بما يشاهده من الحكم الفصل القطعي، بل حكماً جزئياً تخيلياً ليس بفصل، وليس معناه أن هذا الحكم ليس من جنس الصور، بل من جنس المعاني، حتى يرد أن الحكم مطلقاً سواء كان حكماً كلياً كحكم النفس الناطقة، أو جزئياً كحكم الحس المشترك، كذلك ولا اختصاص له بحكم القوة الوهمية، وبالجملة، فهذا الحكم ليس كحكم الحس بما يشاهده من الحكم الفصل، بل حكماً ليس كذلك وإن

كانت أجزاؤه من جنس ما يمكن أن يدرك بالحس، ومع ذلك فليس الحاكم به يدرك جنس أجزائه في الحال، بل لم يدرك بعض أجزائه بحسب الحس كما هو المفروض، بل إنما هو حكم يحكم به الحاكم به على سبيل البغته والقلته من غير تدبر فيه، وربما غلط فيه، فالحاكم به ليس هو النفس الناطقة التي هي تحكم حكماً كلياً فصلاً، ولا الحس المشترك الذي هو أيضاً يحكم حكماً فصلاً وإن كان جزئياً، ولا شيئاً من القوى الحيوانية الأخرى. فبقي أن يكون الحاكم به هو القوة الأخرى التي نسميها القوة الوهمية.

ومنه يظهر أنه على تقدير فرض تأذي الصورة العسلية من الحواس الظاهرة، أو من الخيال أيضاً، حينئذ لا يمكن إسناد هذا الحكم إلى الحس المشترك، لأنه إنما يحكم حكماً جزئياً فصلاً، وهذا الحكم ليس بفصل كما عرفت.

فإن قلت: إذا كان فعل القوة الواهمة الحكم في المحسوسات بمعانٍ غير محسوسة كما ذكرت، فلا شك أن تلك المحسوسات من أجزاء حكمها، فيجب أن تدركها أيضاً حتى يمكن لها أن تحكم فيها أو عليها بتلك المعاني، فكيف ذلك؟

قلت: لعل فعلها بالذات إنما هو إدراك تلك المعاني والحكم بها، وأما إدراك تلك المحسوسات في ضمن الحكم، فلعلة هو فعلها بالعرض وبالواسطة، أو بتوسط آلة مدركة للصور المحسوسة، حيث كانت القوى الحيوانية خوادم لها، ولا حرج في ذلك إذا كانت الجهتان متغايرتين، والله أعلم.

وقوله: «وفي الإنسان للوهم أحكام خاصة، من جعلتها حملها النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل، ولا ترتسم فيه، وثانيها التصديق بها، فهذه القوة لا محالة موجودة فيها»، أي أنه من جملة الأحكام الخاصة المستندة إلى الوهم في الإنسان، أن الوهم ربما يحمل النفس الإنسانية على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل، ولا ترتسم فيه، أي في الوهم كالمعقولات الكليّة والمجردات عن المادة، ومن جعلتها أنه ربما يحملها على التصديق بوجود أشياء متخيّلة مرتسمة في الوهم، وإن كان يمنع منه العقل، فيعلم منه أن هذه القوة لا محالة موجودة في النفس الإنسانية، ومن جملة قواها.



وقوله: «وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصور الحسية، وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية». فيه بيان لمعنى كون حكم الوهم ليس بمحسوس، أي ليس بفصل كالحكم العقلي وكحكم الحس بما يشاهده، بل حكماً تخيلياً، وكذا فيه بيان لكون الوهم رئيساً في الحيوان للقوى الحيوانية. ومعنى رئاسته أنه مستخدم لسائر القوى الحيوانية، ولا سيما الباطنة، ولا سيما المتخيلة، كما سيأتي. وإشارة إلى أنه - حيث كان رئيساً للقوى الحيوانية، وعنه يصدر أكثر أفعالها - ينبغي أن يكون ألتها الدماغ كله، أي الروح المصوب في الدماغ كله، وأن ما ذكره من أن ألتها التجويف الأوسط من الدماغ أو المؤخر منه إنما هو لمزيد اختصاصه بذلك التجويف الأوسط والمؤخر منه، لأجل استخدام القوة المتخيلة المرتبة في ذلك التجويف وفي المقدم منه، ولذلك قال في الإشارات: «وألتها الدماغ كله، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط»<sup>١</sup>.

وقوله «وقد جرت العادة بأن يُسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى» قد مضى معنا.

وقوله «ولكل واحد منهما خزانة» - إلى آخره - فيه إشارة إلى إثبات الخيال بعد ما أشار إليه أولاً. وكذا فيه إشارة إلى إثبات الحافظة. وبالجملة، ففيه إشارة إلى إثبات هاتين القوتين بطريقتين: أحدهما الطريق الذي يناسب مذهب الحكماء، والآخر الطريق الذي يناسب مذهب الأطباء، يعني أن لكل واحد من مدرك الحس ومدرك الوهم خزانة هي الحافظة لما يدركه المدرك له.

فخزانة مدرك الحس هي القوة الخيالية والمصورة وموضعها مقدم الدماغ، أي آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيها بعد غيبة تلك المحسوسات، فلذلك إذا حدثت في مقدم الدماغ آفة فسد هذا الباب من التصور والحفظ، وفساده إما بأن يتخيل الخيال صوراً ليست في الواقع، وإما

بأن يصعب استنباط الموجود فيه.

وخزانة مدرك المعنى هي القوة التي تسمى حافظه، ومعدنها مؤخر الدماغ، أي البطن المؤخر منه، ولا سيما مقدمه، ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني.

وقوله: «وهذه القوة تسمى أيضاً متذكّرة، فتكون حافظه لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستنباطه والتصور بها، مستعيده إياها إذا فقدت».

بيان لأن هذه القوة - أي الحافظة - تسمى متذكّرة أيضاً باعتبارين، أما كونها حافظه، فلصيانتها ما فيها من المعاني المتأدّية إليها من الوهم، وأما كونها متذكّرة، فلسرعة استعدادها لاستنباط تلك المعاني والتصور بها، مستعيده لتلك المعاني إذا فقدتها بسبب من الأسباب وزالت هي عنها.

وقوله: «وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة» - إلى آخر ما ذكره -.

بيان لكيفية تذكرها لتلك المعاني واستعادتها إياها واسترجاعها لها، ومحصله أنه إذا فقدت القوة الحافظة تلك المعاني، ثم فرضنا أنه أقبل الوهم الذي هو رئيس القوى الحيوانية بمعونة القوة المتخيّلة التي هي خادمتها كأنها من قواه، فجعل يلاحظ واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال، ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها، فإذا لاحظ الصورة التي أدرك أولاً معها أو فيها ذلك المعنى الذي أدّاه إلى الحافظة واختزنه ثم زال عنها، لاح للوهم مرّة أخرى ذلك المعنى كما لاح من خارج، وحيث لاح له المعنى حينئذ أدّاه إلى الحافظة ثانياً، واستنبته القوة الحافظة أيضاً مرّة أخرى، فيكون هذا الاستنباط ثانياً ذكراً وتذكراً واسترجاعاً واستعادة، ويكون رجوع هذه القوة الحافظة إلى لوح الصورة، أي الخيال لا لضبط الصورة نفسها، بل لضبط المعنى الذي معها ثانياً، وليس الرجوع إليه أولاً وبالذات هو هذه القوة، بل الرجوع إليه في الحقيقة هو الوهم، لكن لا بنفسها، بل بمعونة القوة المتخيّلة، وليس رجوعه إليه أيضاً بالذات لأجل إدراك الصورة، بل لأجل إدراك المعنى الذي معها ثانياً، حتّى يؤدّيه إلى الحافظة ثانياً، فتضبطه

ضبطاً بعد آخر، فتكون هذه القوة أيضاً راجعة إليه بالعرض بتوسط رجوع الوهم إليه. ثم إنه كما يمكن الرجوع في ذلك إلى لوح الصورة أي الخيال - كما ذكر - كذلك يمكن الرجوع فيه إلى الحس الظاهر، وذلك إذا أشكل التذكر والاسترجاع والاستعادة للمعنى من جهة الرجوع إلى الخيال، وأورد الحس مرة أخرى صورة شيء، معه ذلك المعنى الذي بطل وعادت تلك الصورة مستقرة في الخيال. ثم توجه الوهم ولاحظ ذلك المعنى فيه ثانياً فأداه إلى الحافظة، فاستقر ذلك المعنى فيها، واستثبتته وضبطته مرة أخرى، فتذكرته، وهذا الذي إنما هو محصل كلام الشيخ هنا، وينبغي أن يُحمل عليه، وإن كان لا يخلو عن إغلاق ما يزول بتفسيره.

وهو أن قوله: «فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال» أي فجعل الوهم يشاهد ما في الخيال من الصور، لا لأجل إدراك الصور والحكم بها، بل لأجل إدراك المعاني التي معها، وفيه دلالة على أن الوهم كما يدرك المعاني، ويحكم بها بالذات، كذلك يدرك الصور التي فيها تلك المعاني بالعرض، كما ذكرنا سابقاً.

وقوله: «واستثبتته القوة الحافظة في نفسها، كما كانت حينئذ تستثبت» أي حين لاح للوهم مرة أخرى ذلك المعنى الذي لاح أولاً وبطل، استثبتت القوة الحافظة ذلك المعنى اللانح ثانياً في نفسها كما كانت تستثبت المعنى الذي لاح للوهم أولاً.

وقوله: «فكان ذكراً» أي كان هذا الاستثبات ثانياً ذكراً، وبذلك يصدق على هذه القوة الحافظة أنها ذاكرة ومتذكرة.

وقوله: «وربما كان المصير من المعنى إلى الصورة، فيكون المتذكرة المطلوب ليس نسبته إلى ما في خزانة الخيال» أي كما أنه قد يكون مصير الوهم ومصير الحافظة بتوسط من الصورة إلى المعنى كما ذكر، كذلك قد يكون مصيرهما من المعنى إلى الصورة، وذلك إذا كان معنى من المعاني التي حكم بها الوهم في المحسوسات وأداه إلى الحافظة مضبوطاً في الحافظة غير منسي، إلا أنه كانت تلك الصورة التي أدرك معها الوهم ذلك المعنى منسية، فرجع الوهم حينئذ إلى لوح الصورة وخزانة الخيال يعرف أن أياً من تلك الصور

المخزونة فيه لها نسبة إلى ذلك المعنى المخصوص، حتى يحكم ثانياً أن تلك الصورة المعيّنة فيها ذلك المعنى المضبوط، فيكون المتذكّرة - بل الوهم أيضاً - ليس المطلوب نسبتها إلى ما في خزانة الخيال من الصّور من جهة نفس تلك الصّور، بل من جهة إدراك نسبة ذلك المعنى فيهما ثانياً، وبذلك يصدق أيضاً على الحافظة أنها متذكّرة.

ثم إنّ قوله: «وكان إعادة إمّا في وجود العود»، - إلى آخره - فقوله: «وكان إعادة» عطف على قوله: «فكان ذكراً»، وقوله: «إلى هذه المعاني» متعلّق بالعود، وقوله: «إلى لوح الصّور» متعلّق بقوله: «إعادة»، وقوله: «وإمّا بالرجوع إلى الحسّ» عطف على قوله: «إمّا في وجود العود» والمعنى أنّه كما كان هذا الإستثبات - أي استثبات المعنى ثانياً بعد بطلانه ذكراً لذلك - كان ذلك إعادة أيضاً، وبذلك يصدق على الحافظة أنّها مستعيدة ومسترجعة كما أنّها متذكّرة، وأنّ هذه الإعادة إمّا إلى لوح الصّورة، أي الخيال لأجل حصول العود إلى هذه المعاني الزائلة التي كانت محفوظة في الحافظة أولاً وفقدتها حتى تضبط تلك المعاني مرّة أخرى، وتستثبتها بالحافظة ثانياً، أي بأن تعود النسبة إلى ما في الخيال ثانياً، لا لإدراك ما فيها من الصّور أو ضبطها، بل لأجل إدراك المعاني التي فيها وضبطها وحفظها ثانياً، بعد ما فقدت وزالت.

وإمّا هذه الإعادة بالرجوع إلى الحسّ لأجل ما ذكر أيضاً.

وقوله: «مثال الأوّل» - إلى آخره - هذا مثال للإعادة إلى لوح الصّورة.

وقوله: «فإن أشكل عليك ذلك من هذه الجهة أيضاً ولم يتّضح فأورد عليك الحسّ»

- إلى آخره - مثال للرجوع إلى الحسّ.

ثم إنك حيث عرفت معنى كلام الشيخ وتلخيص مؤداه، عرفت أنّ مراده أنّ التذكّر والاستعادة والإسترجاع كلّها معنى واحد، وهو عبارة عن ضبط المعنى وحفظه ثانياً بعد ضبطه وحفظه أولاً وزواله عن الحافظة، وبالجمله فليس ذلك شيئاً سوى الحفظ إلّا بالاعتبار. فكما أنّ القوّة الحافظة تسمّى حافظة باعتبار حفظ المعنى واستثباته أولاً، تسمّى متذكّرة وذاكرة ومستعيدة ومسترجعة باعتبار حفظه واستثباته ثانياً ومرّة

أخرى.

وأَنَّهُ حيث لم يكن التَّدَكُّر والاسترجاع والإعادة مغايرةً للحفظ والضبط بالذَّات، بل بالاعتبار، أي بحسب الحصول في الزمانين الأوَّل والثَّاني، فلم يستلزم أن يكون الحفظ لقوَّة، والتَّدَكُّر والاسترجاع لقوَّة أخرى، لعدم الاختلاف الذَّاتيَّ بينهما، حتَّى يستدعي كلَّ منهما مبدأً مغايراً لمبدأ الآخر. وهذا كما أنَّ الوهم الذي فعله الحكم بالمعاني التي في المحسوسات إذا حكم بذلك في زمان ثمَّ حكم بعد زوال المعنى وتذكَّر به في زمانٍ آخر ثانٍ، لا يقتضي أن يكون كلَّ من الحكمين لمبدأً متغايِراً، وأن يكون القوَّة التي بها حكم به أولاً مغايرةً للقوَّة التي بها حكم ثانياً، ولم يقل به أحد أيضاً، بل إنَّ هذه القوَّة أيضاً متَّحدة بالذَّات، متغايِرة بالاعتبار. وبحسب الزَّمان.

وحينئذ يظهر لك اندفاع ما أورده الإمام الرازي في شرح الإشارات على الشَّيخ<sup>١</sup>، حيث ذكر ما حاصله: «أنَّ حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإنَّ وجب أن ينسب كلَّ فعل إلى قوَّة» كما هو مذهب الشَّيخ، وجب أن يكون القوى أكثر ممَّا ذكره. بل اندفاع ما ذكره المحقِّق الطُّوسي<sup>(ره)</sup> في ذلك المقام أيضاً، حيث قال<sup>٢</sup>: «والحقَّ أنَّ الذَّكر ملاحظة المحفوظ، فهو مركَّب من إدراك الشيء\* أدرك في وقت آخر وفحُفَظ (...)، والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر، فإذا الذَّاكرة ليست هي قوَّة بسيطة، بل هي مبدأ فعل مركَّب من أفعال قوتين: مدركة وحافظة، والمسترجعة مبدأ فعل تركَّب\* من أفعال ثلاث قوى: متصرِّفة ومدركة وحافظة».

وبيان اندفاعها ظاهر على المتأَّمِّل فيما ذكرنا.

ثمَّ إنَّ قول الشَّيخ، «وهذه القوَّة المركَّبة بين الصُّورة والصُّورة، وبين المعنى والصُّورة، وبين المعنى والمعنى، كأنَّها القوَّة الوهميَّة بالموضوع، لا من حيث يحكم، بل

١- راجع شرح الإشارات ٣٤٦/٢.

٢- شرح الإشارات ٣٤٧/٢.

\* في المصدر: إدراك لشيء... فعل يتركَّب.

من حيث يعمل ليصل إلى الحكم» - إلى آخر الفصل -.

تفسيره واضح. وليست هذه الكلمات منه دالة على اضطرابه في أمر هذه القوى كما فهمه الإمام الرازي، إذ ليس يشبهه على مثل الشيخ ذلك، بل إن مراده كما فهمه المحقق الطوسي (ره) منه، أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيّل والتذكّر والحفظ هو الوهم، ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية، كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو النفس الناطقة، فتدبر.

وبما ذكرنا تم شرح كلام الشيخ وتم تعديد القوى الحيوانية. وقد بقي القول في كثير من أحكام تلك القوى، وخصوصاً القول في النوم واليقظة والرؤيا الصادقة والكاذبة وأمثال ذلك مما هو له مناسبة واتصال بأفعال المصورة والمفكرة من هذه القوى على ما قالوه، إلا أن تفصيل القول في ذلك حيث كان موجباً للإطناب، لم نتكلم فيه مخافة ملالة الأصحاب.

### في القوى الإنسانية

وحيث عرفت تعديد القوى الحيوانية، فلتكلم في القوى الإنسانية، فنقول:  
قال الشيخ في «الشفاء»<sup>١</sup> في فصل تعديد قوى النفس: «وأما النفس الناطقة الإنسانية فينقسم\* قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحد\* من القوتين يسمى\* عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه، فالعاملة\* هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية التزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة المتخيلة الحيوانية والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها.

١ - الشفاء - الطبيعيات ٢ / ٣٧ - ٤٠. الفصل الخامس من المقالة الأولى.

\* في المصدر: فتقسم... وكل واحد... تسمى... فالعاملة قوة هي.

فاعتبارها بالقياس\* إلى القوة الحيوانية التزويجية، هو القبيل الذي يحدث\* فيه هيئات تخص الإنسان يتهياً بها بسرعة\* وفعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك.

واعتبارها\* بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، هو القبيل الذي ينحاز\* إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية.

واعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها، هو القبيل الذي يتولد\* من العقل العملي والنظري الآراء التي تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية في كتب المنطق.

وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما يوجهه\* أحكام القوة الأخرى التي نذكرها حتى لا تفعل عنها البتة، بل تفعل تلك عنها وتكون متبوعة دونها، لئلا يحدث\* فيها عن البدن هيئات انقيادية مستعادة\* من الأمور الطبيعية وهي التي تسمى أخلاقاً\* رذيلة، بل يجب أن تكون غير منفعة البتة وغير منقادة، بل تتسلط\*، فيكون لها أخلاق فضيلة، وقد يجوز أن ينسب\* الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً، ولكن إن كانت هي الغالبة يكون\* لها هيئة فعلية، ولهذا الفعل قوة انفعالية، ولتسم كل هيئة خلقاً، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق\* في ذلك، وإن كانت هي المغلوبة يكون لها هيئة انفعالية، ولذلك هيئة فعلية غير غريبة، فيكون ذلك أيضاً هيئتين وخلقين، أو يكون الخلق واحداً له نسبتان.

وإنما كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى هذه القوة، لأن النفس الإنسانية - كما

\* في المصدر: بحسب القياس... تحدث منه فيها... لسرعة وفعل... واعتبارها الذي بحسب... تنحاز إليه... تتولد فيه من العقل... العقالية المحضنة في كتب المنطق، وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقل أيضاً على ما عرفت في كتب... توجيه... مفعومة... تحدث... استفادة... أخلاقاً رذيلة... بل متسلسلة فتكون لها أخلاق فضيلة... تنسب... تكون لها هيئة... خلق في هذا وخلق في ذلك...

يظهر\* بعد - جوهر واحد، له نسبة وقياس إلى جنبتيْن؛ جنبه هي تحته، و جنبه هي فوقه، وله بحسب كل جنبه قوة بها ينتظم\* العلاقة بينه وبين تلك الجنبه.

فهذه القوة العملية هي القوة التي\* لأجل العلاقة إلى الجنبه التي\* دونها وهو البدن وسياسته. وأما القوة النظرية، فهي القوة\* التي لأجل العلاقة إلى الجنبه التي فوقها\*، لتنفعل ويستفيد منها وتقبل\* عنها، فكان للنفس منّا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثرًا من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المباديء العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عمّا هناك والتأثر منه. فمن الجهة السفلية يتولّد\* الاخلاق، ومن الجهة الفوقانية\* يتولّد العلوم، فهذه هي القوة العملية.

وأما القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصّور الكلية المجردة عن المادّة، فإن كانت مجردة بذاتها، فأخذها بصورتها في نفسها أسهل، وإن لم تكن فإنّها تصير مجردة بتجريدها إيّاها، حتّى لا يبقى فيها عن\* علائق المادّة شيء، وسنوضح كيفيّة هذا من بعد.

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه\* الصّورة نسب مختلفة، وذلك لأنّ الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل قابلاً له. والقوة تُقال على\* معانٍ ثلاثة بالتّقديم والتّأخير:

فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصّل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذي ترعرع، وعرف الدواة والقلم وبساط الحروف على الكتابة.

\* في المصدر: يظهر من بعد... تنتظم... التي له لأجل... التي دونه... التي له لأجل... التي فوقها، لتنفعل.. و يقبل عنها... يتولّد الاخلاق... تتولّد العلوم... فيها من علائق... هذه الصور على... ثلاثة معانٍ.



ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم<sup>\*</sup> بالآته، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب<sup>\*</sup>، بل يكفي أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتسب<sup>\*</sup>؛ والقوة الأولى تسمى<sup>\*</sup> كمال القوة، فالقوة النظرية إذن تارة يكون<sup>\*</sup> نسبتها إلى الصور المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة، وذلك بين<sup>\*</sup> ما يكون هذا القوة التي للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها، وحينئذ تسمى<sup>\*</sup> عقلاً هيولانياً<sup>\*</sup>، تشبيهاً لها باستعداد الهيولى الأولى التي ليست<sup>\*</sup> بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة.

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة، وهي أن يكون<sup>\*</sup> القوة الهيولانية قد حصل لها<sup>\*</sup> من المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية<sup>\*</sup>، وأعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا بالإكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها إنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية<sup>\*</sup> لشيء واحد بعينه متساوية، فما دام<sup>\*</sup> أنه يحصل فيه من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد، فإنه<sup>\*</sup> يسمى<sup>\*</sup> عقلاً بالملكة، ويجوز أن<sup>\*</sup> يسمى<sup>\*</sup> هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى<sup>\*</sup> الأول، لأن القوة التي ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل، وأما<sup>\*</sup> أن هذه، فإن لها أن تعقل إذا أخذت تجب<sup>\*</sup> بالفعل.

وتارة تكون نسبة ما بالقوة الكمالية، وهو أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة<sup>\*</sup> المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل ففعلها، وعقل أنه قد عقلها، ويسمى

\* في المصدر: تم بالآله... إلى الاكتساب... لا يكتب... تسمى مطلقة وهيولانية، والقوة النائية تسمى قوة ممكنة، والقوة النالفة تسمى كمال القوة... تكون نسبتها... ذلك حينما تكون... هيولانية، وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً إياها باستعداد... ليست هي بذاتها... أن تكون القوة... حصل فيها من المعقولات المعقولات الأولى... الثانية، أعني... لا باكتساب... الأشياء المتساوية... فما دام إنما حصل فيها من معنى... فإنها تسمى... أن تسمى عقلاً... إلى الأولى، لأن القوة الأولى ليس... وأما هذه... تبحث... الصور.

عقلاً بالفعل، لأنه عقل \* متى شاء بلا تكلف اكتساب، وإن كان يجوز أن يسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعدها \*.

و تارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن يكون \* الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها بالفعل، فيعقلها العقل \*، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون ما حصل له حينئذ يسمى عقلاً مستفاداً \*، لأنه سيُتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل، وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعاً من الاتصال \*، وانطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج.

فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى \* عقلاً نظرية. وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني \* وهناك يكون \* القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادي الأولى للوجود كله » - انتهى كلامه -.

وقال في الإشارات بعد تفصيل القوى الحيوانية هكذا<sup>١</sup>: «إشارة، وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف \* فهو أن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات.

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستبطن الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية، ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذاتية وتجريبية، وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلبي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي.

ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأولاهها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يستعملها قوم عقلاً هيولانية \*، وهي المشكاة. ويتلوها \* قوة أخرى يحصل \* لها عند حصول المعقولات \* لها، فيتهيأ بها لاكتساب

\* في المصدر: يعمل... ما بعده... أن تكون... فيعقلها بالفعل... مستفاداً... وإنما سمي عقلاً مستفاداً لأنه... الاتصال انطبع... تسمى عقلاً نظرية... الإنساني منه... تكون... سبيل التصنيف... عقلاً هيولانية... تتلوها... تحصل... المعقولات الأولى... فتهيأ بها.

التواني، إمّا بالفكرة، وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعيفة\*، أو بالحدس، وهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك، فتسمى عقلاً بالملكة، وهو\* الزجاجاة، والشريرة البالغة منها قوة قدسية، يكاد زيتنها يضيء\* ولو لم تمسه نار، ثمّ يحصل بعد ذلك قوة وكمال، أمّا الكمال، فإنّ يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهو نور على نور. وأمّا القوة، فإنّ يكون لها أن\* تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شأت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو المصباح. وهذا الكمال يُسمى عقلاً مستفاداً؛ وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل. والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولى أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعّال وهو النّار. - انتهى -.

ثمّ قال<sup>١</sup>: «تنبيه: لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس؛ فاسمع\*:

أمّا الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني، مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر، يطلب بها الحدّ الأوسط، أو ما يجري مجراه ممّا يُصار به إلى العلم بالمجهول حالة\* الفقر استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربّما تأدّت إلى المطلوب، وربّما انبثت\*. وأمّا الحدس، فهو\* أن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن دفعة، إمّا عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإما من غير اشتياق وحركة، ويتمثّل منه ما هو وسط له أو في حكمه».

ثمّ قال<sup>٢</sup>: «إشارة\*». ولعلك تشتهي أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها، فاسمع\*؛ أأست تعلم أنّ للحدس وجوداً، وأنّ للنّاس\* فيه مراتب، وفي الفكر\*، فمنهم غيبي لا يعود\* عليه الفكر مراده، ومنهم من له فطانة إلى حدّ ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس. وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع، بل ربّما قلّت وربّما كثرت، وكما أنّك تجد جانب النقصان منتهيّاً إلى

١ - شرح الإشارات ٢/ ٣٥٨.

٢ - شرح الإشارات ٢/ ٣٥٩.

\* في المصدر: كانت ضعيف... بالحدس فهي زيت... وهي الزجاجاة والشريرة البالغة... يضيء. ثمّ يحصل لها بعد ذلك... أن يحصل... فاستمع... حالة الفقد... انبثت... وهو أن... يتمثّل معه... ولعلك تشتهي زيادة... فاستمع... وأنّ للإنسان... وفي الفكر... لا يعود عليه الفكر مراده.

عديم الحدس، فأتقن\* أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر أحواله عن التعلّم والفكر\* - انتهى موضوع الحاجة من كلامه - .

وأقول: ما قلنا من كلامه في «الشفاء» وافٍ ببيان تعديد القوى الإنسانية لا يحتاج إلى شرح، فلذا طوينا على غرة. وكذا كلامه في «الإشارات» وافٍ ببيانه مع الإشارة إلى بعض مراتب أخر كالحدس والقوة القدسية، ومع الإشارة إلى أن المراتب المرتبة النظرية نظير مراتب نور الله تعالى كما ورد في التنزيل، حيث قال عز وجل: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّي يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ - الآية ١ - . وإلى تلك المراتب مطابقة لهذه المراتب، وقد ورد في الخبر «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>٢</sup>.

والحاصل أن المشكاة شبيهة بالعقل الهولاني، لكونها مظلمة في ذاتها، قابلة للنور على التساوي لاختلاف السطوح والتقب فيها، والزجاجة بالعقل بالملكة، لأنها شفافة في نفسها، قابلة للنور أتم قبول، والشجرة الزيتون بالفكرة التي أشار إلى بيان مهيتها، لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها، لكن بعد حركة كثيرة وتعب، والزيت بالحدس الذي أشار إلى بيان مهيته، لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتون، والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار بالقوة القدسية التي أشار إلى بيان مهيتها، لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل، ونور على نور بالعقل المستفاد، لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعّال الذي يقولون به ويقولون إن الاتصال به نوعاً من الاتصال هو المخرج من القوة إلى الفعل، لأن المصابيح تشتعل منها. وهذا آخر ما أردنا إيراد من تعديد قوى النفس الإنسانية. فلنختم الباب به ولنرجع إلى بيان المقصود الآخر، فنقول: الباب الرابع...

\* في المصدر: فأيقن... والفكرة.

١ - النور / ٣٥.

٢ - بحار الانوار ٣٢/٢ ٣٢/٦١ ٩٩/٦٩ ٢٩٣/٦٩. وقد مر.



## الفهرس

### الباب الأول

#### في إثبات النفس وإبَّيَّها وتحديد هامن حيث هي نفس

٨	نقل كلام وتحقيق مرام .....
١٧	«في شرح كلام الشيخ» .....
٥٦	إيراد شبهة هنا ودفعها .....
٥٨	مناقشة مع الشيخ .....
٨٣	نكتة .....
٨٤	كلام مع المحقق الطوسي وغيره .....
٩٨	ذكر أوهام مع رنصها .....

### الباب الثاني

#### في بيان حقيقة النفس و ماهيَّتها

١٢٣	في تأويل بعض تلك المذاهب المنقولة: .....
١٢٤	تأويل بعض الاحاديث الواردة في الروح .....
١٤٢	في بيان جوهرية النفس .....
١٥٥	في بيان اختصاص الإنسان بالقوة العقلية .....

١٥٥	خاصية للإنسان .....
١٥٦	خاصية أخرى للإنسان .....
١٥٧	خاصية ثالثة للإنسان .....
١٥٨	في بيان القوى النظرية والعملية للنفس الإنسانية .....
١٦١	تمهيد في أن النفس الناطقة الإنسانية جوهر مجرد عن المادة .....
١٦١	نقل كلام وتقييع مرام .....
١٦٦	فصل في العلم وأنه عرض .....
١٧٤	في نصره القول بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن .....
١٧٩	في وجه الاختلاف في أن العلم من أي مقولة .....
١٨٤	في الإشارة إلى توجيه القول باتحاد العاقل مع المعقول .....
١٨٨	كلام مع المحقق الطوسي .....
١٩٠	في تحرير ما ذكره في الشفاء في العلم .....
١٩٧	في الفرق بين اعتبارات المهية .....
٢٠١	في الإشارة إلى دفع إشكال آخر هنا .....
	في الإشارة إلى دفع شكوك وأوهام ربما يمكن أن تورد على
٢١٦	دليل تجرد النفس الإنسانية الناطقة .....
٢٢٤	سؤال وجواب .....
٢٢٨	في الإشارة إلى براهين آخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم .....
٢٢٩	فيما ذكره بعض مفسري كلام أرسطو (هو أبو علي أحمد بن محمد مسكويه) ....
٢٣٣	شواهد سمعية على هذا المطلب .....
	فيما استدل به بعض العلماء على نفي تجرد النفس الإنسانية
٢٣٣	مع جواب ذلك الاستدلال .....

٢٤٥	.....	في الإشارة إلى أنه بتأضح الدليل على تجرد النفس الناطقة الإنسانية
٢٤٦	.....	يتضح الدليل على جوهريتها أيضاً
٢٤٨	.....	في أن النفس الإنسانية واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار
٢٥٠	.....	الوجه الأول
٢٥٤	.....	الوجه الثاني
٢٥٧	.....	في إبطال ما تمسكوا به في تعدد النفس في الإنسان
٢٥٩	.....	شك مع حلّه
٢٧٢	.....	في كيفية صدور الأفعال المختلفة عن الإنسان
٢٧٣	.....	في الإشارة إلى أن تلك القوى المتخالفة كيف يخدم بعضها بعضاً
٢٧٩	.....	في الإشارة إلى أن أياً من الأفاعيل تقتضي قوة على حدة
٢٨٥	.....	في الكلام في آلات النفس والأعضاء التي يعلّق بها القوة الرئيسة من النفس
		في الإشارة إلى المناسبة بين النفس والبدن واحتياج أحدهما إلى الآخر
		والارتباط بينهما

### الباب الثالث

#### في تعدد قوى النفس الإنسانية على ما هو المشهور بين الجمهور

٢٩٢	.....	في الإشارة إلى الحكمة في القوى النباتية
٢٩٥	.....	وأما الكلام في القوى الحيوانية
٢٩٧	.....	في الحكمة في القوى المحركة الحيوانية
٢٩٧	.....	في القوى المدركة الحيوانية
٢٩٨	.....	في الألمسة
٣٠١	.....	في الذائقة
٣٠٢	.....	في الشامة



٣٠٣	..... في السامعة
٣٠٣	..... في الباصرة
٣٠٥	..... في الحواس الباطنة
	في الإشارة إلى أن إثبات تلك القوى الخمس بالدليل
٣٠٦	..... وأن الحكماء والأطباء اختلفوا في ذلك ظاهراً
٣١٦	..... في الكلام في الحس المشترك
٣٢٠	..... في الدليل على وجود الحس المشترك
٣٢١	..... بيان إيراد مع دفعه
٣٢٤	..... إيراد آخر مع دفعه
٣٢٤	..... دقيقة
	في إثبات الحس المشترك للحيوانات المعجم أيضاً
٣٢٥	..... والإشارة إلى دفع ذلك الإيراد بوجه آخر
٣٣٣	..... فيه رفع المخالفة بين كلامي الشيخ في الشفاء والإشارات
٣٣٦	..... دقيقة
٣٤٥	..... في القوى الإنسانية